اريك فروم

اللغة المنسية

مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير



ترجمة

حسن قبيسي

المركز الثقافي العربي

اللغة المنسيَّة

نقل هذا الكتاب عن الفرنسية:

Erich Fromm

Le Langage Oublié

Payot

* اللغة المنسيّة (مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير)
* المؤلف: **إريك فروم**
* ترجمة: د. **حسن قبيسي**
* الطبعة الأولى، **1995**

* الناشر: **المركز الثقافي العربي**
* العنوان:

العنوان:

□ **الدار البيضاء/ ● 42 الشارع الملكي (الأحباس) ● فاكس /305726/ ● هاتف/ 303339 - 307651/.**
● 28 شارع 2 مارس ● هاتف /271753 - 276838/ ● ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ **بيروت/ الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.**
● ص.ب/ 113-5158/ ● هاتف/ 352826 - 343701/ ● فاكس/ 00961-1-343701/.

اريك فروم

اللغة المنسيّة

مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير

ترجمة
حسن قبيسي

المركز الثقافي العربي

إلى نديم:

هل يُغني حَذَرٌ من قَدَرْ؟

تمهيد

يشكّل هذا الكتاب استعادة واستكمالاً لسلسلة المحاضرات التي ألقيتها على سبيل التمهيد والتوطئة أمام طلاب معهد وليام وايت للطب العقلي ومعهد بيننغتون. فهو يتوجه لجمهور مماثل لجمهور هذين المعهدين، أي للطالب الذي يدرس الطب العقلي والنفسانيات، فضلاً عن الشخص العادي الذي يهتم بمثل هذه الأمور. ويستدَلّ من العنوان التحتاني على أن هذا الكتاب إنما هو مدخل لفهم الكلام الرمزي. فهو بالتالي لا يتطرق إطلاقاً للعديد من المشكلات العويصة التي تنتمي إلى هذا الحقل من الأبحاث الذي تتخطى دراسته بأشواط بعيدة غاية هذه المدخل. هكذا لم أتطرق مثلاً إلى دراسة النظرية الفرويدية إلا من زاوية «علم الأحلام»، فضربت صفحاً عن المفاهيم العويصة التي توسع بها فرويد في كتاباته اللاحقة. وهكذا أيضاً لم أحاول معالجة بعض جوانب اللغة الرمزية التي تفترض اطلاعاً أوسع من هذا الذي نجده في هذه الصفحات، رغم أن تلك الجوانب قد تكون ضرورية لفهم المشكلات التي تنم عنها فهماً كاملاً وشاملاً. فأنا أعتزم معالجة هذه المسائل في كتاب آخر.

وقد اخترت كلمة **فهم** الأحلام، عِوضاً عن الكلمة الشائعة: **تفسير** الأحلام. فإذا صحّ ما سأحاول إقامة البرهان عليه في الصفحات التالية من أن الكلام الرمزي كلام من نوعية خاصة، وإذا كان يشكّل، في جوهره، اللغة الجامعة الوحيدة التي قُيّض للجنس البشري أن يبتدعها، فإن **فهم** هذه اللغة يصبح بالنسبة لنا أوجب بكثير من تفسيرها كما لو كنّا حيال كود سرّي مصطنع. واعتقد أن مثل هذا الفهم أمر هام بالنسبة لكل من يودّ معرفة نفسه حق المعرفة، لا فقط بالنسبة لمن يتوخى «التخصص في العلاج النفسي

باعتباره شخصاً تقوم مهمته على معالجة الاضطرابات العقلية. لذا أعتقد بالفعل أن فهم اللغة الرمزية ينبغي أن يكون، في المدارس العالية والجامعات، موضوعاً لدروس ومحاضرات، وأن يشكل جزءاً من برامج التعليم شأنه شأن «اللغات الأجنبية». إن إحدى الغايات التي يرمي إليها هذا الكتاب تكمن في المساهمة في تحقيق هذه الفكرة.

اريك فروم.

الفصل الأول

مقدمة

إذا كان صحيحاً أن اعتراف المرء بحيرته يشكل بداية الحكمة، فهذه حقيقة لا تتعدى كونها تعليقاً بسيطاً على حكمة إنسان العصور الحديثة. فنحن رغم الحسنات التي يتمتع بها تعليمنا العالي في المجال الأدبي، ورغم إعدادنا التربوي العام، قد فقدنا تلك الموهبة التي تجعلنا نعرب عن حيرتنا. إذ يُفترض بكل الأمور أن تكون معروفة، إن لم يكن من قبلنا فمن قبل بعض الإختصاصيين الذين تقوم مهمّتهم على معرفة ما لا قِبَل لنا بمعرفته. ذلك أن كون المرء في حيرة من أمره يعتبر دالولاً مزعجاً على الدونية الذهنية. حتى أن الأطفال بالذات نادراً ما يعربون عن دهشتهم، أو أنهم على الأصحّ يحاولون أن لا يعربوا عنها. وهكذا نأخذ كلما تقدّمت بنا السن نفتقد شيئاً فشيئاً إلى ملكة الدهشة. بل نأخذ نعتبر أن إعطاء الجواب الصحيح أمر في غاية الأهمية، في حين أن طرح السؤال الصحيح لا يتخذ في نظرنا، بالمقابل، إلا قيمة ثانوية.

ربما كان هذا الموقف أحد الأسباب التي تؤدي إلى جعل أحلامنا ـ وهي من الظاهرات المحيّرة في حياتنا ـ مدعاة لقسط ضئيل جداً من الدهشة، ومثاراً لعدد بسيط جداً من الأسئلة. فكلنا نبصر أحلامنا. ولكنا لا نفهم أحلامنا. ومع ذلك فنحن نتصّرف وكأن ليس ثمة ما يدعو للعجب حيال ما يجري في ذهننا النائم ـ وأقول «للعجب» قياساً على منطق الأفعال المحدّدة الذي يحكم ذهن الإنسان المستيقظ. فالإنسان المستيقظ إنسان يتمتّع بالمقدرة على الفعل، كما أنه يتمتع بالعقل، ولا يألو جهداً في سبيل الحصول على الأشياء التي يرغب بالحصول عليها. وهو إلى ذلك مستعدّ للدفاع عن نفسه ضد أي خطر خارجي. إنه يتصرف، ويعاين الأمور،

ويراقب الأشياء من حوله. وربما كان لا يتعامل مع الأمور والأشياء كما هي بالفعل، لكنه يقوم بذلك، على الأقل، بصورة تجعله قادراً على استخدامها وتسخيرها لصالحه. مقابل ذلك، نجد هذا الإنسان مفتقداً لما يكفي من الخيال، حتى أن خياله ـ باستثناء الأطفال والشعراء ـ نادراً ما يتخطى مجرد الإستعادة لتفاصيل الحياة اليومية وملابساتها. صحيح أن الإنسان كائن نشيط، لكنه لا يخلو رغم ذلك من الميوعة. إنه يطلق اسماً على حقل المعاينة الشائعة، فيسميه «الواقع». وهو يتباهى بـ «واقعيته» وبمهارته في التعامل مع ما هو «واقعي». أمّا خلال النوم فيستيقظ لديه شكل آخر من أشكال الوجود. فالإنسان يبصر أحلاماً. وهو يبتدع قصصاً لا تحدث وقائعها على الإطلاق. كما أنها، في بعض الأحيان، لا تمتّ للواقع بأية صلة. وقد يكون الحالم أحياناً بطل هذه القصص، كما أنه قد يذهب ضحيتها أحياناً أخرى. وتارة تجري أمام ناظريه أروع المشاهد فيشعر بالسعادة. لكنه كثيراً ما يقع أثناء الحلم فريسة للرعب الشديد. وكائناً ما كان الدور الذي يقوم به الحالم أثناء حلمه، فإنه هو الذي يبتدع هذا الحلم. إنه حلمه هو، وهو الذي ابتدع حبكته ولا أحد سواه.

ومعظم الأحلام تتصف بأوصاف مشتركة: فهي لا تخضع لقوانين المنطق التي تحكم فكرنا أثناء اليقظة. كما أنها تجهل مقولتيْ الزمان والمكان جهلاً مطبقاً. فهي تُرينا الأموات أحياءً يُرزقون، وتزين لنا أن الأحداث التي تجري الآن قد جرت منذ زمن بعيد. والحلم قد يضعنا حيال حدثيـن يجريان في لحظة واحدة، في حين أنهما، بالفعل، لا يمكن أن يحصلا في وقت واحد. أما مراعاته لقوانين المكان فلا تكاد تذكر. إذ من السهل عليه أن يجعلنا نجتاز في لحظة واحدة مسافة شاسعة، وأن يجعلنا نوجد في مكانين اثنين معاً، وأن يدمج شخصين في شخص واحد، أو أن يحوّل شخصاً إلى شخص آخر. والواقـع أن المرء يبتدع أثناء الحلم عالماً لا يقيم وزناً للزمان والمكان رغم أن هاتين المقولتين تحدّدان كل نشاطاتنا وأفعالنا. ويتصف الحلم أيضاً بأنه يبعث في الذهن أحداثاً وأشخاصاً لم يسبق لها أن خَطرت للحالم ببالٍ منذ سنوات طويلة، ولم يكن له أن يتذكر وقائعها في حالة اليقظة أدنى تذكر. لكنها تظهر فجأة في الحلم وكأنما هي أحداث مألوفة تشغل اهتمام الفكر. وهكذا تنفتح حياة النوم على ذلك

المستودع الهائل الذي يحتوي على خبراتنا الماضية وعلى ذاكرتنا والذي لا علم لنا بوجوده في حياة اليقظة.

إلا أن الأحلام تظل، رغم هذه المواصفات العجيبة، أموراً فعلية بالنسبة لمن يحلم بها، طالما أنه يحلم بها. وهي لا تقل فعليةً عن أية خبرة من الخبرات التي تحصل لنا في حياة اليقظة. فلا يسعنا أن نقول عما يجري في الحلم إنه جرى «كما لو أن» الأمور كانت كذلك. فالحلم اختبار راهن وواقعي. وهو على درجة من الواقعية بحيث أنه يستثير لدينا سؤالاً مزدوجاً: ما هو الواقع؟ وكيف يتسنى للمرء أن يدرك أن ما يراه في الحلم لا يتصف بالواقعية، وأن الخبرة المعيوشة أثناء اليقظة هي الواقعية؟ لقد عبر أحد الشعراء الصينيين بشكل طريف عن هذا الوضع إذ قال: «حلمت في الليلة الفائتة أنني كنت فراشة. والآن لم أعد أدري ما إذا كنت رجلاً قد أبصر حلماً رأى نفسه فيه فراشة، أم أنني فراشة ربما كانت تحلم الآن بأنها رجل».

إلى ذلك، لا تكتفي هذه الخبرات الحيوية المثيرة التي تحصل لنا أثناء الليل بأن تتبخر وتتلاشى عند اليقظة، بل إننا نجد مشقة كبيرة في تذكّرها. إذ أن معظمها يعود ببساطة فيغيب في غياهب النسيان، وهو يغيب فيها غياباً تاماً بحيث لا نعود نتذكّر مجرد تذكر أننا عشناها في ذلك العالم الآخر الذي هو عالم الحلم. وإذا كان بعضها يترك لدينا عند يقظتنا نوعاً من الذكرى الغامضة، فهو سرعان ما يهرع بعد لحظة إلى الفرار ليغيب في عالم آخر لا عودة له منه. غير أننا نظل نتذكر بعض أحلامنا. وهذا البعض هو الذي نتحدث عنه عندما نقول: «لقد أبصرت حلماً»، وذلك كما لو أن بعض الأرواح الصديقة أو العدّوة قد قامت بزيارتنا، ثم ما لبثت أن تلاشت من أذهاننا عند بزوغ الفجر. عندئذ نأخذ نتذكر بشيء من المشقّة أنها قد سكنتنا وشغلت بالنا بصورة محمومة.

وربما كان أبلغ ما في هذه العوامل التي أشرنا إليها ذلك الشبه الذي يقوم بين ما يبتدعه الفكر الخلّاق أثناء النوم وبين أحد أقدم الأشكال التعبيرية التي ابتدعها الإنسان، وأعني الأساطير.

لا شك في أن موقفنا من الأساطير لا يبلغ بنا هذا المبلغ الكبير من الحيرة. فنحن نتساءل حيالها عما إذا كانت تشكل جزءاً من الدين، وعما إذا

كانت حَريّة بالإحترام. فنمحضها إعترافنا الاصطلاحي والسطحي الذي نخصّ به كل التقاليد التي نحترمها ونُجلّها. فإذا كانت لا تتمتع بالمواصفات التي تخوّلها أن تفرض علينا وطأة التقاليد فإننا نعتبرها عندئذ بمثابة الشكل التعبيري البسيط الذي درج عليه الفكر البشري قبل أن تشرق عليه أنوار العلم. ونحن على كل حال نشعر كل الشعور بأن الأساطير، سواء كانت موضع تجاهل أو ازدراء أو احترام، تنتمي إلى عالم لا علاقة له إطلاقاً بفكرنا المنطقي.

رغم ذلك، نجد أن بعض الأحلام يشبه الأساطير سواءً من حيث شكله أو من حيث محتواه. وإذا كنا نعتبر في حياة اليقظة أنّهما طائفتان متباعدتان لا علاقة لإحداهما بالأخرى، فإن ذلك لا يحول بيننا وبين أن نبتدع، أثناء حياة النوم، مثل هذه النواتج التي تشبه الأساطير شبه الأخ بأخيه. ـ ففي الأسطورة أيضاً نجد أحداثاً دراماتيكية لا يمكن أن تحصل في عالم يخضع لقوانين الزمان والمكان: نجد بطلاً يغادر منزله وموطنه ليخلّص العالم، أو يتملص من القيام برسالته بأن يفرّ ويقيم في بطن حوت. ثم نجده يموت وينبعث حياً. كما نجد طائراً أسطورياً، يحترق ويولد ثانية من رماده فإذا هو أجمل وأبهى مما كان عليه. ـ وطبيعي أن تكون الشعوب المختلفة قد ابتدعت أساطير مختلفة. مثلما أن الأشخاص المختلفين يبصرون أحلاماً مختلفة. لكن الأساطير والأحلام تظل تتمتع رغم كل هذه الإختلافات بصفة مشتركة: فهي كلها «مكتوبة» بلغة واحدة، وهذه اللغة هي اللغة الرمزية. فالأساطير البابلية والهندية والمصرية والعبرية والإغريقية إنما هي مكتوبة بنفس لغة الأحلام والأساطير المعتمدة لدى الأشنتي أو الترك. والأحلام التي يبصرها امرؤ يعيش في أيامنا هذه في نيويورك أو في باريس هي ذات الأحلام التي كان يبصرها شخص عاش منذ آلاف السنين في أثينا أو القدس. إن أحلام الإنسان الذي عاش في العصور القديمة والإنسان الذي يعيش في العصور الحديثة مكتوبة باللغة نفسها التي كتبت بها الأساطير التي كان مؤلفوها يعيشون في فجر التاريخ.

اللغة الرمزية لغة تتعبّر بواسطتها الخبرات الحميمة والمشاعر والأفكار كما لو كانت خبرات معيوشة في العالم الخارجي أو أحداثاً من أحداث هذا العالم. والمنطق بالنسبة لهذه اللغة يختلف عن المنطق المعروف الذي

يخضع له الكلام اليومي. فهي تخضع لمنطق خاص لا يعتبر الزمان والمكان مقولتيه الأساسيتين، بل الترابط والشدّة. إنها اللغة الجامعة الوحيدة التي استطاع الجنس البشري أن يبلورها ويجعلها واحدة بالنسبة لكل الحضارات وعلى مرّ التاريخ. ولهذه اللغة، إذا جاز القول، قواعدها ونحوها الخاصة بها. فينبغي أن نفهمها إذا كنا نتوخى فهم معنى الأساطير والأحلام وحكايات الجنيّات.

غير أن الإنسان الحديث نسي هذه اللغة. والحقيقة أنه نسيها أثناء يقظته لا أثناء منامه. فهل يكون فكّ رموز هذه اللغة بمثابة المعرفة التي تتخذ أهميتها أيضاً في حالة اليقظة؟ إن البشر الذين عاشوا في ما مضى في حضارات الشرق والغرب العظيمة ما كانوا ليتردّدوا أدنى تردُّد في الإجابة عن هذا السؤال. إذ إنهم كانوا يعتبرون الأساطير والأحلام من أعمق وأغنى الأشكال التعبيرية التي يتفتّق عنها الذهن، بحيث أن من يقصّر عن إدراكها وفهمها يعتبر في عداد الجهلة. ولم يتغيّر هذا الموقف من الأحلام والأساطير إلا خلال القرون القليلة التي مضت على تاريخ الحضارات الغربية. إذ اعتُبرت الأساطير بمثابة التراكيب الساذجة التي اصطنعها الفكر في المرحلة ما قبل العلمية من تاريخه، وأنها قد اختُلقت قبل مدة طويلة من قيام الإنسان باكتشافاته العظيمة في مجال الطبيعة، وقبل أن يحيط ببعض الأسرار التي أتاحت له السيطرة على هذه الطبيعة. أما الأحلام فقد أطلقت الحضارة الحديثة عليها هي الأخرى أحكاماً لا تقلّ استهانة بها عن الأحكام التي أُطلقت على الأساطير. فاعتبرتها خالية من المعنى خلوّاً تاماً، حتى أنها لا تستحق أن تحظى بأي اهتمام من اهتمامات الإنسان الراشد الذي يُفترض به أن ينصرف إلى الأمور الهامّة، كصنع الآلات وما شابه، والذي يعتقد نفسه «واقعياً» لأنه لم يكن يعرف شيئاً خارج نطاق «واقع» الأمور التي يستطيع وضع يده عليها والتعامل معها ـ شأنه شأن هؤلاء الواقعيين الذين يطلقون اسماً مخصوماً على كل طراز من السيارات، لكنهم لا يجدون إلاّ فعلاً واحداً، هو فعل «أحبّ»، لكي يعبّروا به عن مختلف منوّعات الحياة العاطفية! هذا ولو أن أحلامنا كانت كناية عن تخيلات ورؤى طريفة تتحقق

من خلالها أعزّ أمنياتنا، لكان بوسعنا أن نتعامل معها كما يتعامل الأصدقاء لكن الأمر ليس كذلك. إذ إن هناك كثيراً من الأحلام التي تجعلنا نستغرق في الضيق والقلق. وكثيراً ما تكون ليالينا حافلة بأنواع من الكوابيس، بحيث أننا نستيقظ وملؤنا الامتنان لهذه اليقظة التي خلّصتنا من شرّها فنقول في أنفسنا: «ما هذا إلا حلم!». ثم إن هناك أحلاماً أخرى تؤرقنا وتقضّ علينا مضاجعنا لأسباب أخرى، دون أن تكون كوابيس. فالتناقضات التي تحكم الحلم لا تتلاءم مع هذا الشخص الذي نكون واثقين من كوننا إياه أثناء اليقظة. فنحن نحلم بشخص كريه كنّا نظن أنه مُحبّب إلينا، أو بشخص جذاب رغم أننا لا نعيره أدنى اهتمام. كما أننا نحلم بأننا طموحون وطمّاعون في حين أننا على اقتناع راسخ بأننا في غاية التواضع. ونحلم بأننا خاضعون ومنصاعون، في حين أننا فخورون جداً باستقلاليتنا. والأدهى من ذلك أننا لا نفهم من أحلامنا شيئاً، في حين أننا على ثقة تامة، في حال يقظتنا، من أننا قادرون على فهم كل ما يُلمُّ به فكرنا. وعوضاً عن أن نواجه هذا الدليل الساطع الذي يدل على قصور إدراكنا، نجدنا ميّالين إلى اتهام أحلامنا بأنها فارغة وخالية من المعنى.

لقد تغيّر الموقف من الأحلام والأساطير تغيراً كلياً خلال العقود الأخيرة. وكانت كتابات فرويد عاملاً كبيراً من عوامل هذا التغيير. فبعد أن كان الرجل قد حدّد لنفسه هدفاً محدوداً يتلخص في مساعدة المصاب بالعصاب على إدراك أسباب مرضه، عاد فعكف على دراسة الحلم بوصفه ظاهرة بشرية جامعة ومشتركة بين الإنسان السليم والإنسان المريض على السواء. وقد تبيّن له أن الأحلام لم تكن تختلف اختلافاً جوهرياً عن الأساطير وحكايات الجنيّات، وأن فهم الكلام الذي تقوله هذه يعني فهم الكلام الذي تقوله تلك. إلى ذلك فقد ركّز الآناسون اهتمامهم من جديد على الأساطير، فجمعوها ودرسوها. حتى أن بعض روادهم، مثل باشوفن، قد توصلوا في هذا المجال إلى إلقاء أضواء جديدة على الفترة ما قبل التاريخية من حياة البشر. لكن دراسة الأساطير والأحلام لا تزال في بدايات أمرها. وهي تشكو

من شتّى أنواع القصور، وعلى رأسها المذهبية العقائدية والنقص في المرونة اللذان ربما كانا ناشئين عما تذهب إليه مختلف مدارس التحليل النفسي إذ تصرّ كل منها على امتلاك المفتاح الوحيد الذي من شأنه أن يميط اللثام عن أسرار اللغة الرمزية. وهكذا بتنا نقصّر عن رؤية الدلالات العديدة التي تحفل بها هذه اللغة، وصرنا نحاول إخضاعها عنوة للتمدّد على سرير بروكوست بطريقة من الطرق وبهذه الطريقة فقط. ثم إن تفسير الأحلام الذي لا يُعتبر أمراً مشروعاً إلا إذا قام به الطبيب العقلي في معرض علاجه للعُصابات، يعيق، إذا فهم على هذا النحو، تقدّم فهمنا للأساطير والأحلام. فأنا أعتقد على العكس، أن الكلام الرمزي هو اللغة الأجنبية الوحيدة التي ينبغي لكلٍ منّا أن يتعلّمها. إذ إن فهمها يجعلنا نضع أيدينا على مصدر من أغنى مصادر الحكمة، وأعني به الأسطورة، كما أن هذا الفهم يضعنا على صلة بأعمق الركائز التي تقوم عليها شخصيتنا. فالواقع أن هذه اللغة تساعدنا على إدراك المعنى الذي يصدر عن مستوى بشري مخصوص من مستويات الخبرة المعيوشة. وأنا أتحدث عن مستوى بشري مخصوص لأنني أرى أنه مشترك، من حيث مادته ومن حيث صورته، بين أبناء البشرية جمعاء.

وما يقوله التلمود من «أن الأحلام التي لا نفسُّرها أشبه بالرسائل التي لا نقرأها» قول ذو دلالة. فالواقع أن الأحلام والأساطير إنما هي رسائل هامة ترسلها ذواتنا إلى ذواتنا. فإذا كنا لا نفهم تلك اللغة التي كُتبت بها، فلا بدّ من أن تنشأ ثغرة هائلة وفاغرة في صُلْب عالم الأشياء التي نعرفها والتي نتحدث عنها طيلة تلك الساعات التي نعلّق خلالها تعاملنا مع العالم الخارجي.

الفصل الثاني

طبيعة الكلام الرمزي

لنفترض أنك تريد أن تتحدث مع شخص من الأشخاص عن الفرق بين طعم النبيذ الأبيض وطعم النبيذ الأحمر. قد يبدو لك الأمر في غاية البساطة، إذ إنك تعلم هذا الفرق حقّ العلم. فلماذا لا يكون من أيسر الأمور أن تشرحه لإنسان آخر؟ غير أنك تجد صعوبة كبيرة في التعبير بالكلمات عن هذا الفرق بين الطعمين. وربما آل بك الأمر إلى القول: «دعنا من ذلك! فأنا لا أتمكّن من التعبير عن هذا الفرق. تذوّق شيئاً من النبيذ الأحمر ثم شيئاً من النبيذ الأبيض وستعلم الفرق بنفسك!» بالمقابل، ربما كنت لا تجد صعوبة على الإطلاق في إيجاد الكلمات اللاَّزمة لوصف آلة من أعقد الآلات، رغم أن الكلمات تبدو لك عاجزة عن التعبير عن الإحساس الذي تحسّ به لدى تذوقك طعماً ما. ألسنا نصطدم بصعوبة من مثل هذه الصعوبة عندما نحاول الإعراب عن تجربة من تجارب الحياة الإنفعالية؟ لنفترض مثلاً أنك مررت بحالة نفسية شعرت في أثنائها بالوحشة والوحدة، وأن كل ما حولك مكفهرّ ومتجهّم، ولا يوحي إلاَّ بخشية غامضة، رغم أنه لا ينطوي على أي خطر فعلي. ثم لنفترض أنك أزمعت على وصف هذه الحالة النفسية لأحد أصدقائك. فوجدت نفسك من جديد محتاراً في إيجاد الكلمات التي تعبّر بصورة موفقة عن مشاعرك الدقيقة، بل انتابك شعور مزعج بأن قاموس ألفاظك لا يحتوي على كلمات صالحة لمثل هذا التعبير. ثم ها أنت في الليلة التالية ترى حلماً. ترى نفسك في هذا الحلم في ضواحي مدينة ما، قبيل الفجر. الشوارع مقفرة. لا شيء فيها سوى عربة

محملة بأدنان من الحليب. بيوت الضاحية فقيرة المظهر، ونواحيها غريبة عليك، ولا قدرة لديك على الذهاب بوسائل النقل المعتادة إلى الأمكنة المعروفة من قبلك حيث تشعر بالإلفة والطمأنينة. عندما تستيقظ وتتذكر حلمك، يحدث لك أمر عجيب: فالضيق الذي شعرت به أثناء الحلم يذكّرك بالضبط بانطباعات الوحشة والوحدة والتجهُّم التي حاولت البارحة، أثناء يقظتك،أن تصفها لصديقك. كانت تلك لوحة داعبتها عيناك لفترة لا تزيد على لحظات. رغم ذلك فإن هذه اللوحة تشكل تخطيطاً أوضح وأدق من محاولة الوصف التي رحت تصف بها مشاعرك بفيض من الكلام. إن هذه اللوحة ـ الرؤية التي رأيتها في الحلم ما هي إلّا رمز للإنطباع الذي كنت تحسّ به.

ما هو الرمز؟ لقد درج البعض على القول بأن «الرمز هو شيء يمثل شيئاً آخر». لنعترف أن مثل هذا التحديد لا يفي بالحاجة! غير أنه قد يلبّي جانباً من هذه الحاجة إذا أخذنا بالإعتبار ذلك الصنف من الرموز التي هي التعبيرات البصرية والسمعية والشمّية واللمسّية التي تمثّل «شيئاً آخر»، نعني تجربة من التجارب الحميمة أو شعوراً من المشاعر أو فكرة من الأفكار. إن هذا الرمز يقع خارج ذواتنا. لكن ما يرمز إليه يقع داخل هذه الذوات. فاللغة الرمزية لغة نعبّر بها عن تجربتنا الداخلية كما لو كانت تجربة خارجية. أعني بذلك، تعبيرها عن حدث من أحداث عالم الأشياء التي نتأثّر بها الآن أو كنا قد تأثّرنا بها فيما مضى. إن الكلام الرمزي كلام يكون العالم الخارجي من خلاله رمزاً للعالم الداخلي، رمزاً للنفس والذهن. من هنا إننا إذا حدّدنا الرمز بأنه «شيء يمثل شيئاً آخر» فإن ثمّة سؤالاً كبيراً يطرح عندئذ علينا: ما هي الصلة المخصوصة التي تقوم بين الرمز والمرموز إليه؟.

للإجابة عن هذا السؤال نميّز في ما يلي بين ثلاثة أنواع من الرموز: الرمز الإصطلاحي والرمز العرضي، والرمز الجامع. وينبغي أن يكون واضحاً لنا منذ الآن أن الطائفتين الأخيرتين من الرموز هما اللتان تعبّران عن التجربة الحميمة كما لو أنها تجربة حسّية، وأنهما تتصفان بمواصفات اللغة الرمزية.

إن الرمز الإصطلاحي هو الرمز المعروف لدينا على أفضل نحو لأننا نستعمله في كلامنا اليومي. فإذا نحن أبصرنا كلمة «طاولة» أو سمعنا من يتلفّظ بها، فإننا نعلم أن الحروف ط ا و ل ة تمثل شيئاً آخر غير ذواتها. إنها تمثّل هذا الشيء الذي هو الطاولة الماثلة أمامنا والتي تقع تحت ملمسنا وضمن أُطُر استعمالنا لها. ما هي صلة الكلمة «طاولة» بالشيء الذي هو الطاولة؟ هل يوجد بينهما علاقة جوّانية؟ بالطبع لا. فالشيء الذي هو الطاولة لا صلة له على الإطلاق بلفظة «طاولة»، أما السبب الوحيد الذي يجعل الكلمة ترمز إلى الشيء فهو الإصطلاح الذي قرّر تسمية هذا الشيء المعيّن بهذا الإسم المعيّن. ولقد درجنا منذ أن كنا أطفالاً على إقامة الصلة بين الكلمة والشيء بحكم سماعنا لتكرار الإسم كلما كان الشيء هو المقصود، بحيث تكوّن لدينا اقترانٌ دائم بينهما ولم نعد بحاجة إلى التفكير لإيجاد الكلمة المناسبة.

غير أن هناك بعض الكلمات التي لا يقتصر الإقتران بالنسبة لها على الإصطلاح. فعندما نتلفّظ مثلاً بكلمة «أُفّ» فإن شفاهنا تقوم بحركة معينة من أجل طرد الهواء بسرعة وهذا تعبير عن استياءٍ يساهم فمنا فيه. إذ إننا بهذا الإستخراج السريع للهواء إنما نقلّد، وبالتالي نعبّر، عن عزمنا على نبذ شيء ما أو عن استخراج شيء ما من جسدنا. في هذه الحالة، كما في حالات أخرى شبيهة بها، تقوم بين الرمز والمرموز إليه صلةُ تلازمٍ متبادلة. غير أننا حتى لو سلّمنا بأن كثيراً من الكلمات، بل كل الكلمات، كانت قد نشأت بالأصل عن مثل هذه الصلة بين الرمز والمرموز إليه، فإن معظم الكلمات التي تتألف منها لغة من اللغات لا تظل تحتفظ بالنسبة لأصحابها، حين يتعلّمونها، بتلك الدلالة الأصلية. والكلمات ليست الرموز الإصطلاحية الوحيدة، رغم أنها تشكّل أفضل شهادة عليها. إذ إن الصور هي الأخرى قد تكون رموزاً اصطلاحية. فالعلم، مثلاً، شعار الأمّة. إلا أنه لا وجود لأية صلة طبيعية بين العلم الذي تتخذه أمة من الأمم وبين هذه الأمة نفسها. فالعلم شيء متعارف عليه للدلالة على دولة بعينها، ثم درج الناس على ترجمة انطباعهم البصري، حين يرون هذا العلم، إلى مفهوم الدولة التي يرمز إليها، وذلك وفقاً لبعض المعايير التي تعتبر هي الأخرى معايير اصطلاحية. إن بعض

الصور الرمزية لا تستند استناداً كلياً إلى الإصطلاحات: والصليب مثل على ذلك. فالصليب قد يكون ببساطة رمزاً اصطلاحياً للكنيسة الكاثوليكية، فهو من هذه الناحية لا يختلف عن العلم لكننا إذا أمعنّا النظر وجدنا أن إشارة الصليب تُحيلنا إلى موت السيد المسيح. أو تحيلنا من جهة أُخرى إلى سرّ التجسُّد، أي إلى حلول الروح القدس في المادة. وهكذا تنشأ لدينا علاقة وثيقة بين الرمز والمرموز إليه، وهي علاقة تقع على صعيد يتخطّى صعيد الرموز الإصطلاحية البسيطة.

أما الرمز العَرَضي فهو يقع موقع التضادّ من الرمز الإصطلاحي، رغم أن الرمزين يتّصفان بصفة مشتركة، وهي أنهما لا ينطويان على صلة جوّانية مع ما يرمزان إليه. لنفترض أن أحدنا كان قد عاش في مدينة معينة تجربة بائسة. فإذا ذُكر اسم هذه المدينة على مسامعه فإنه سرعان ما يقرن بين اسم المدينة وبين تلك الصيغة من البؤس، تماماً كما يقرن بين الإسم وبين صيغة من صيغ السعادة فيما لو كان قد عاش تجربة سعيدة في تلك المدينة. وواضح أنه ليس ثمة في طبيعة المدنية ما هو بائس أو سعيد. كل ما في الأمر أن هناك تجربة فرديّة محدّدة كان قد عاشها ذلك الشخص في تلك المدينة، وأن هذه التجربة هي التي جعلت من المدينة رمزاً لصيغة محدّدة من صيغ الشعور. وقد يحصل الأمر نفسه إذا كانت التجربة متعلقة ببيت من البيوت أو شارع من الشوارع أو ثوب من الأثواب أو منظر من المناظر أو أي شيء آخر سبق له أن كان على علاقة معينة بحالة مخصوصة من حالاتنا النفسية. بيد أنه قد يتّفق لأحدنا أن يحلم بأنه موجود في تلك المدينة. والواقع أن من الممكن أن لا تقوم في الحلم أية صلة عفوية بين إحدى حالاته النفسية وبين تلك المدينة. فيرى في المنام شارعاً، ثم شارعاً آخر، أو يقرأ اسم المدينة في مكان ما. فإذا تساءل عمّا جعله يفكّر بتلك المدينة أثناء نومه، فإنه ربما يكتشف أنه كان، عندما أوى إلى فراشه، بحالة نفسية مماثلة للحالة التي ترمز إليها. فلوحة الحلم إنما تمثّل تلك الحالة. وما المدينة إلا رمز للصيغة الانفعالية التي كان قد عاشها فيها ذات يوم. في مثل هذه الحال، يكون

الإقتران بين الرمز والتجربة المرموز إليها اقتراناً عَرَضيّاً تماماً. فالرمز العرضي يختلف عن الرمز الإصطلاحي من حيث كونه غير قابل للفهم فهماً مباشراً من قبل الآخرين، اللهم إلا إذا شرحنا لهم حيثيات الأحداث المرتبطة بالرمز. لذا نجد أن الرموز العرضيّة نادراً ما تُستعمل في الأساطير وحكايات الجنّيات والأعمال الفنية المكتوبة بكلام رمزي. إذ إن الرموز المذكورة ليست صالحة لإيصالها للآخرين إلا إذا عمد الكاتب أو الفنان إلى شرح طويل يوضح أمر كل رمز من هذه الرموز. بالمقابل نجد الرموز الإصطلاحية شائعة بكثرة في الأحلام. وسأعمد في مكان آخر إلى شرح الطريقة التي تسمح لنا بفهمها.

وأما الرمز الجامع فهو يتّصف بوجود صلة جوانيّة بين الرمز وما يمثّله. لقد أشرنا إلى المثل الذي ضربناه عن ضواحي إحدى المدن. والواقع أن التجربة شبه الجسدية التي جعلتنا نستغرق في وسط مقفر غريب فقير تتصل اتصالاً واضحاً بمشاعر التخلّي أو الضيق. وصحيح أنه لو لم نكن قد ذهبنا إلى ضواحي مدينة من المدن لما كان باستطاعتنا مطلقاً أن نستخدم هذا الرمز، تماماً مثلما أن كلمة «طاولة» كانت ستصبح خالية من المعنى لو أننا لم نر طاولة في حياتنا. فهذا الرمز لا دلالة له إلا بالنسبة لأهل المدن. أما الذين يقيمون في بيوت متباعدة، أو في أمكنة ليس فيها تجمّعات سكنية كثيفة، فإنه لا يعني لهم شيئاً. غير أننا نجد كثيراً من الرموز الجامعة المتجذّرة في تجربة كل كائن من الكائنات البشرية. لنأخذ مثلاً رمز النار. فنحن تستهوينا بعض خصائص النار التي تشتعل في المدفأة، فنؤخَذ قبل كل شيء بحيويّة حركتها. فهي لا تني تتغيّر، ولا تنفكّ عن الحراك، لكنها رغم ذلك تظل متماهية مع نفسها. إنها تبقى هي ذاتها دون أن تكون نفس الذات. إنها توحي لنا بالمقدرة والحيوية والطمأنينة والخفّة. وتبدو لنا متراقصة وكأنها هي تنطوي على طاقة لا نفاذ لها. فنحن عندما نستخدم رمز النار، إنما نصف تجربة حميمة تمتاز بالمواصفات نفسها التي نلاحظها عند اختبارنا البصري أو اللمسي للنار، إذ يتولد لدينا انطباع بالحيوية والخفة والحركة والطمأنينة

والبهجة ـ علماً بأن إحدى هذه المواصفات قد تطغى على شعورنا في آونة معينة، بينما تطغى عليه غيرها في آونة أخرى. أما رمز الماء، ماء البحر أو النهر، فإنه يشبه رمز النار من بعض الجوانب ويختلف عنه من جوانب أخرى. ففي الماء أيضاً نجد مزيجاً من الذات والآخر، خليطاً من الحركة الدائمة والثبات. كما أننا ندرك فيها صفة الحياة والإستمرارية والحيويّة. لكن هناك فرقاً بين هذين الرمزين: فبينما تتّصف النار بالعزم والسرعة والإثارة، يتصف الماء بالهدوء والبطء والسكينة. وفي حين أن النار عنصر من عناصر المفاجأة، يتصف الماء بأنه يدع مجالاً للترقّب والتوقّع. ولا شك في أن الماء يرمز إلى الحياة، لكنه يرمز إلى صيغة من صيغ الحياة «أركز» و«أبطأ»، فهو يوحي بالمؤاسات والسلوى أكثر مما يوحي بالعاطفة المتوقّدة.

فلا ينبغي أن نعجب إذاً حين نجد أن ظاهرة من ظاهرات العالم الطبيعي من شأنها أن تكون تعبيراً ملائماً عن تجربة من تجاربنا الحميمة، أو أن يكون عالم الأشياء رمزاً لعالم الذهن. فنحن نعلم أن النفس فكرة الجسد، وأن الجسد يعبّـر عن النفس. فإذا كنا في حالة من حالات الغضب تدفّق الدم إلى وجهنا. وإذا كنا في حالة من حالات الخوف اصفّر وجهنا وامتقع لونه. وبينما تتباطأ نبضات قلبنا في حالة الغضب، يختلف توتّر عضلاتنا بين حالة السرور وحالة الحزن. ولا شك في أن هيأتنا الخارجية تنمّ عن حالاتنا النفسية. فمشاعرنا تعبّر عن نفسها بحركات واختلاجات محدّدة وتتحدث بلغة أبلغ من لغة الكلام. والواقع أن الجسد رمز للفكر، لا كناية عنه. فالإنفعال الذي يعتمل في قرارة أنفسنا، والفكرة التي نستشعرها بعمق وصدق يتطلبان للتعبير عن نفسيهما استنفار الجسد بأسره. وعندما نكون حيال رمز جامع نجد صلة مماثلة بين التجربة الذهنية والتجربة الجسدية. فبعض الظاهرات الجسدية توحي من حيث طبيعتها بالذات، بتلك التجارب الإنفعالية والذهنية التي نعبّر عنها بلغة التجارب الجسدية، أي بصورة رمزية. إن الرمز الجامع هو الرمز الوحيد الذي نجد فيه أن العلاقة بين الرمز والمرموز إليه ليست علاقة اتّفاقيّة بل علاقة جوانيّة. فهو يقوم بالأساس على

تجربة الإلفة المعيوشة التي تنحو نحو الربط بين عاطفة معينة أو فكرة معينة، من جهة، وبين حدث أدركته الحواس، من جهة أخرى. وإذا كنا نسمّي هذا الرمز رمزاً جامعاً فلأن البشر جميعاً قد مرّوا بتلك التجربة المعيوشة. وهذا على كل حال ما يميّزه عن الرمز العَرَضي الذي يقتصر من حيث طبيعته على كونه رمزاً شخصياً وحسب، كما يميّزه عن الرمز الإصطلاحي الذي يقتصر على فريق من الأفراد الذين يتداولون في ما بينهم بالإصطلاحات المجتمعية نفسها. إن الرمز الجامع يضرب بجذوره في خصائص الجسد البشري بالذات، في خصائص الحواس والفكر، وهي خصائص مشتركة بين الجميع وبالتالي فهي لا تقتصر على الأفراد بما هم أفراد، ولا على فريق محدّد منهم. والواقع أن كلام الرمز الجامع قد أتاح للجنس البشري أن يبلور اللغة الوحيدة المشتركة بين سائر البشر. لكن البشرية ما لبثت أن نسيت ذلك الكلام قبل أن تتمكّن من الإرتقاء به إلى حيّز الكلام الإصطلاحي الجامع.

ثم إن شرح الطابع الجامع للرموز لا يستدعي منّا استحضار مسألة التراث العرقي. إذ إن كل كائن بشري من الكائنات التي تتّصف بالسمات الأساسية التي تتكون منها البنية البشرية جسداً وذهناً، قادر على التكلم باللغة الرمزية وقادر على فهمها بحكم كونها مبنيّة على خصائص الجنس البشري بالذات. فكما أننا لا نحتاج إلى تعلُّم البكاء بوصفه تعبيراً عن الحزن، أو إلى تعلّم احمرار الوجه بوصفه تعبيراً عن الغضب، وكما أن ردود الفعل الجسدية هذه لا تقتصر على عرق دون آخر أو على فريق مجتمعي مخصوص دون غيره، كذلك الأمر بالنسبة للغة الرمزية. فهي مفطورة في كلٍّ منا وليست حكراً على بعض الأفراد المتميّزين. ألسنا نجد الدليل على ذلك في كون هذا الكلام الرمزي، كما هو مستعمل في الأساطير والأحلام، معتمداً في الحضارات المسمّاة بدائية كما هو معتمد في أكثر الحضارات تطوراً، كالحضارة المصرية أو اليونانية مثلاً؟ إلى ذلك فالرموز المعتمدة لدى العديد من الشعوب تتّصف، على نحو واضح، بخصائص واحدة، نظراً لأن تلك الرموز تنجم جميعاً عن تجارب حسيّة وعن تجارب انفعالية معيوشة من قبل

جميع البشر وجميع الحضارات. وقد قدّمت لنا بعض الإختبارات الحديثة تأكيداً جديداً لهذه المقولة، إذ تبيّن أن بعض الأفراد الذين لا يعلمون شيئاً عن نظرية تفسير الأحلام بوسعهم، تحت تأثير التنويم المغناطيسي، أن يفسّروا رمزيّة أحلامهم دون صعوبة تذكر. فإذا خرجوا من تأثير ذلك التنويم وطلب إليهم أن يفسّروا الأحلام إياها، عادوا حائرين في أمرها وقالوا: «لعمري إنها أحلام بلا معنى، وإن هي إلا حماقات!».

ومما يستحقّ التوقّف عنده في هذا الصدد هو المقولة التالية: قد يختلف معنى بعض الرموز باختلاف الدلالة الخاصة التي تتخذها في حضارات مختلفة. مثال ذلك أن وظيفة الشمس، وبالتالي دلالتها، تختلفان في البلدان الشمالية عما هما عليه في البلدان الإستوائية. ففي مناطق الشمال حيث لا تنضب المياه أبداً تتوقف وفرة المحاصيل على وجود الحرارة الكافية. هكذا تكون الشمس عبارة عن تلك المقدرة التي تبثّ الحرارة والحياة والأمان والمحبة. أمّا في الشرق الأوسط حيث تسطع أشعة الشمس بقوة شديدة، فإن الشمس تُعتبر مقدرة خطيرة ورهيبة ينبغي على المرء أن يتخذ احتياطاته ضدها، في حين يُعتبر الماء مصدراً حياتياً وشرطاً أساسياً لوفرة المحاصيل. هكذا نستطيع التحدث عن «لهجات» في اللغة الرمزية الجامعة، وهي لهجات تحدّد اختلافات الشروط الطبيعية بالذات بما هي سبب لفروقات المعنى التي تجعل بعض الرموز متضادّة بين منطقة وأخرى من الكرة الأرضية. لكن ذلك لا ينبغي أن يجعلنا نخلط بين هذه «اللهجات الرمزية» وبين ما يتّخذه عدد من الرموز من دلالات متعدّدة بتعدّد التجارب المختلفة التي من شأنها أن تتصل بالظاهرة الطبيعية الواحدة نفسها. فلنعد إلى رمز النار. ولنأخذ النار المتوقّدة في المدفأة والتي هي مصدر لذة وارتياح. إنها تعبّر عن صيغة من صيغ الراحة النفسية والرقّة والسرور. لكننا إذا كنا نشاهد حريقاً في بناية أو في غابة، فإن النار تستثير في أنفسنا عندئذ مشاعر الخشية والخوف وتكشف لنا عن عجز الإنسان تجاه العناصر الطبيعية المنفلتة من عقالها. ذلك أن النار قد تكون صورة رمزية للحياة والبهجة، كما

أنها قد تمثّل الخوف والعجز أو الميول الذاتية الهدّامة. ونستطيع أن نقول عن رمز الماء القول نفسه. فالماء يتحول إلى قوة احتياطية عندما تشتد العواصف الممطرة أو عندما تتعاظم مياه الأنهـار وتفيض على الحقول المحيطة بها. وهكذا قد يكون الماء تعبيراً رمزياً عن الرعب والفوضى مثلما أنه تعبير عن الإرتياح والسلام. ثم إن رمز الوادي يشهد هو الآخر على هذا المبدأ عينه. فالوادي الذي يقع بين جبلين قد يوقظ لدينا شعوراً بالأمان والإرتياح والحماية ضد المخاطر الناجمة عن الخارج. لكن السفوح الجبلية قد ترمز أيضاً إلى جدران تحدق بنا وتعزلنا وتحول دون خروجنا من الوادي الذي يتحوّل عندئذ إلى رمز للسجن والمعتقل. **فدلالة الرمز المخصوصة لا يمكن أن تتحدّد والحالة هذه إلا بناءً على السياق العام الذي يندرج ضمنه هذا الرمز**، ولا يمكن التعبير عنه إلا بألفاظ تترجم التجارب الرئيسيـة للشخص الذي يستعمل هذا الرمز. إن دراسة رمزية الأحلام سوف تساعدنا على العودة إلى هذه النقطة.

وتوضيحاً للدور الأساسي الذي يؤديه الرمز الجامع، إليكم هذه القصة المكتوبة بلغة رمزية، وهي قصة تكاد تكون معروفة من الجميع، أو على الأقل من جميع أبناء الحضارات الغربية. إنها قصة النبي يونس. كان يونس قد سمع نداء الله يأمره بالتوجّه إلى نينوى كي يعظ أهلها ويثنيهم عن بعض العادات الشاذة التي لا بدّ أن تجرّ عليهم غضب الله ذات يوم وتؤدي إلى هلاكهم. لم يكن بوسع يونس أن يتجاهل الأمر الإلهي. وهو لذلك يعتبر من بين الرسل. لكنه رسول رغم أنفه، ورغم أنه كان يعلم أنه لا بدّ له من تنفيذ ما أمره الله به، حاول أن يتهرّب من ذلك الأمر (أو من صوت ضميره، على حدّ قولنا). فهو إنسان كسائر البشر، لكنه لا يهتمّ بأمور إخوانه البشر. وهو إنسان يكن احتراماً عميقاً للشريعة والنظام. لكنه يفتقد إلى مشاعر المحبة والمودّة (1). كيف تعبّر القصة إذاً عن مشاعر يونس الحميمة؟

---

(1) راجع دراسة كتاب يونس ضمن مؤلف أريك فروم وعنوانه «الإنسان لحاله» حيث يتعرّض لهذه القصة من زاوية معنى المحبة. - E. Fromm, Man For Himself

تقول القصة إن يونس توجّه إلى يافا حيث وجد سفينة أقلّته إلى ترشيش. وبينما كانت السفينة في عرض البحر هبت عاصفة هوجاء أشاعت الخوف بين ركاب السفينة جميعاً. أما يونس فقد انزوى في قعر أحد القوارب وغرق في سبات عميق. وأما البحّارة فقد ثبت لديهم أن الله هو الذي أرسل هذه العاصفة لأن أحد ركاب السفينة ينبغي أن يُعاقب. فأيقظوا يونس وسألوه عن أمره، فأجابهم أنه يسعى إلى التهرّب من تنفيذ أمر الله. ثم توسّل إليهم أن يمسكوا به ويلقوه في البحر وأكدّ لهم أن العاصفة سوف تهدأ عندئذ. وحاول البحارة بحسّ إنساني واضح أن يجرّبوا كل الوسائل الممكنة قبل أن يعملوا بنصيحته، لكنهم عمدوا أخيراً إلى يونس وألقوا به في لجّة الأمواج. فهدأ البحر على الفور. ثم كان أن دنا حوت كبير من يونس فابتلعه، وظل يونس في بطنه طيلة ثلاثة أيام وثلاث ليالٍ. عندئذ أخذ يتضرّع إلى الله لكي ينقذه من ذلك السجن. فاستجاب الله إليه، فتقيأ الحوت ولفظ يونس على الشاطىء. عندئذ توجّه إلى نينوى، ونفّذ أمر ربه وأنقذ أهل المدينة.

إن هذه القصة تُروى كما لو أنها حدثت بالفعل. غير أنها مكتوبة بلغة رمزية. وما كل الأحداث «الواقعية» التي تأتي على ذكرها إلا رموز تدل على تجارب حميمة لدى البطل. إنها تقدّم لنا سلسلة من الرموز يترابط بعضها بالبعض الآخر: الدخول إلى السفينة، الإلتجاء إلى قعر القارب، النوم، السقوط في البحر، الإنحباس في بطن الحوت. إن كل هذه الرموز تعبّر عن تجربة حميمة واحدة: وهي سعي يونس إلى أن يكون بحالة احتماء وانعزال، سعيه إلى ملاذ أمين بعيداً عن سائر البشر. وهي كلها تمثّل ما يمكن أن يمثله رمز آخر هو الجنين في بطن الأم. ومهما بلغت الإختلافات التي تميّز جوف القارب عن النوم العميق وعن البحر وعن بطن الحوت فإنها تظل جميعاً تعبيراً عن تجربة حميمة واحدة هي مزيج من طلب الأمان والعزلة. وفي المضمون الظاهر لهـذه القصة تدور الأحداث في الزمـان والمكان : فهناك النزول إلى جوف القارب أولاً، وهناك النوم ثانياً، ثم السقوط بين لجة الأمواج ثالثاً، ثم ابتلاع الحوت ليونس رابعاً. كما أن الأحداث تتعاقب

الواحد تلو الآخر. ورغم أن بعضها يعتبر أمراً مستحيلاً بالطبع، فإن القصة محكومة ببنية منطقية تخضع لقوانين المكان والزمان. لكننا إذا أدركنا أنه لم يكن في نيّة المؤلف أن يروي لنا سلسلة من الأحداث الخارجية، بل وقائع تجربة حميمة عاشها رجل موزّع بين ضميره وبين رغبته في الهروب من ذلك النداء الداخلي، فإنه يتّضح لنا عندئذ أن هذه الأفعال المختلفة التي تتعاقب إنّما تعبّر عن حالة نفسية بعينها، وأن الجانب الزمني يعبّر عن الزخم المتصاعد الذي يتحكم بذلك الشعور الواحد. فقد أخذ يونس في سعيه إلى التهرب من واجبه تجاه إخوانه البشر، يزداد عزلة على عزلة إلى أن بلغ به الأمر إلى الإقامة في بطن الحوت حيث ارتدى الإحتماء طابع السجن والحبس، وهو وضع لا يطاق ولا قِبل ليونس بالإستمرار فيه طويلاً. فاضطر إلى التضرع لربه لكي يحرّره من تلك الهوّة التي أوصل نفسه اليها. (وهذه إوالة سوف يتضح لنا أنها من خصائص العُصاب الأساسية إذ إن هذا الموقف يبدو بمثابة الوسيلة التي تقي من خطر داهم. لكنها عندئذ تبتعد كل الإبتعاد عن وظيفتها الدفاعية الأصلية بحيث تتحول إلى عارض عصابي يسعى المرء إلى التخلص منه). هكذا انتهى بحث يونس عن العزلة التي تقيه من الخطر إلى الوقوع فريسة الرعب الذي انتابه حين وجد نفسه سجيناً. ثم استؤنفت حياته انطلاقاً من النقطة التي كانت قد بدأت منها محاولة الهروب. وثمّة فرق آخر تنبغي الإشارة إليه، وهو الفرق بين منطق المضمون الظاهر للقصة ومنطق مضمونها الباطن. ففي المضمون الظاهر يتم التسلسل المنطقي تبعاً للعلة السببيّة بين الأحداث الخارجية: فقد ذهب يونس إلى البحر لأنه أراد الهروب من أمر الله، ثم نام لأنه كان متعباً، وقد رماه البحارة في اليمّ لأنهم اعتقدوا أنه مسؤول عن هبوب العاصفة. ثم كان أن ابتلعه الحوت لأن في البحر حيتاناً تأكل البشر. وهكذا فكل حدث إنما يتمّ بناء على الحدث الذي سبقه (علماً بأن الخبر الأخير قد يكون مستحيلاً، لكنه ليس منافياً للمنطق). لكن منطق المضمون الباطن مختلف تماماً. فالأحداث المختلفة تترابط في ذلك المضمون بحكم انشدادها إلى التجربة الحميمة نفسها. وما يبدو بمثابة التسلسل السببي لأحداث خارجية إنّما يمثّل صلة

قائمة بين تجارب مترابطة فيما بينها عبر انشداد بعضها إلى بعض بوصفها تجارب داخلية. فالمضمون الباطن لا يقل خضوعاً للمنطق عن المضمون الظاهر، لكنه يخضع لمنطق مختلف. فإذا عدنا الآن إلى دراسة طبيعة الحلم فإن ذلك المنطق الذي يحكم اللغة الرمزية يتبيّن لنا عندئذ بمزيد من الوضوح.

الفصل الثالث

طبيعة الحلم

لقد نشأت في مختلف الحضارات وعلى مرّ العصور آراء متباينة جداً حول طبيعة الأحلام. وسواء كانت هذه الآراء ترى أن الأحلام هي التجربة الفعلية التي تخوضها أنفسنا بعد مفارقتها لأجسادنا إذ تغادرها خلال النوم، أو تعتبر أن الأحلام نفحة من الإلهام الإلهي أو عملاً من أعمال الشياطين، أو ترى فيها تعبيراً عن أهوائنا اللاعقلانية، أو تعتبرها، بالعكس، تعبيراً عن أرفع وأشرف الملكات الموجودة فينا، فإن هذا كله لا ينال من قيمة هذه الفكرة التي لا تقبل النقاش وهي أن الأحلام دواليل غنيّة بالدلالات. إنها دواليل لأنها تتضمّن مرسالاً نستطيع فهمه إذا كنا نملك المفتاح الذي يساعدنا على ترجمته. وهي حافلة بالدلالات لأننا لا نحلم مطلقاً بأمور تافهة حتى ولو كان التعبير عنها يجري بلغة تنمّ، خلف العبث الظاهر، عن المعنى العميق الذي يتضمنه مرسال الحلم.

لكن العصور الأخيرة شهدت انهيار هذه الطريقة في رؤية الأمور انهياراً تاماً. إذ صير فيها إلى تنحية تفسير الأحلام وجعلها في مصافّ الأباطيل. وصار كل إنسان متعلم و«متنوّر» سواء كان إنساناً عادياً أو منصرفاً إلى الإشتغال على العلم، على يقين من أن الأحلام تعبيرات ذهنية خالية من الدلالة ولا معنى لها، وأنها في أحسن الأحوال ارتكاسات ذهنية تتولّد عن الأحساسات الجسدية التي نبتليها خلال النوم. كان فرويد هو الذي أحيا في بداية القرن العشرين ذلك المفهوم القديم الذي يعتبر: «أن الأحلام دواليل غنيّة بالدلالات»، وأنه لا يسعنا أن نحلم بشيء ما لم يكن تعبيراً هاماً عن حيواتنا

العميقة، وأن كل الأحلام خاضعة للفهم شرط أن نمتلك مفتاحها، وأن تفسير الأحلام هو «الطريق الملكية» والجادّة الرئيسية التي تقودنا إلى فهم اللاوعي، ومن ثمّ إلى فهم أعتى القوى التي تكمن وراء السلوك البشري سواء كان سلوكاً مَرَضيّاً أو سلوكاً سويّاً. لكن فرويد الذي لم يقنعه هذا العرض العام لطبيعة الأحلام عاد يؤكد بشيء من الغلوّ والتصلّب العقائدي على إحدى أقدم النظريات في هذا المجال وهي أن الحلم تلبية لأهواء لا عقلانية كانت قد كُبتت أثناء حياة اليقظة.

لن أتعرّض هنا لنظريات فرويد القديمة حول الحلم. إذ إنني سأعود إليها في فصل لاحق. أما الآن فسأتطرّق إلى طبيعة الحلم كما توصلت إلى فهمها بالإستناد إلى أعمال فرويد واعتماداً على تجربتي كشخص يُبصر أحلاماً ويفسّر أحلامه.

إذا سلّمنا بأنه لا بدّ لأي تعبير من تعبيرات النشاط الذهني أن يظهر في الحلم، فيبدو عندئذ أن الوصف الوحيد الذي يسعنا أن نعتمده في معالجة طبيعة الحلم، دون أن يؤدي هذا الوصف إلى تشويه الظاهرة أو تحجيمها، يتطلّب منا رؤية واسعة بما فيه الكفاية بحيث نحدّد ظاهرة الحلم باعتبارها دالولاً لعالم النشاط الذهني الذي يظهر أثناء النوم، على ما في هذا الدالول من دلالة غنيّة. واضح أن هذا التعريف واسع جداً وأن اتساعه لا يساعدنا كثيراً على فهم طبيعة الحلم، اللهم إلا إذا استطعنا أن نذكر شيئاً أكثر تحديداً عن ظاهرة «النوم» وعن أثرها المخصوص على النشاط الذهني. فإذا اكتشفنا ما هو الأثر المخصوص الذي يُحدثه النوم على النشاط الذهني، كان بوسعنا أن نعرف عندئذ طبيعة الحلم إلى حدّ كبير. فمن الناحية الجسمانية يُعتبر النوم شرطاً من شروط تجديد طاقات الجسد كيميائياً. فحين لا يقوم الجسد بأي نشاط يُذكر ويكون الإدراك الحسّي في حالة تكاد تكون معطّلة، يعمل النوم على تجديد طاقة الجسد وإحيائها. أما من الناحية النفسانية، فالنوم يؤدي إلى تعليق تلك الوظيفة الرئيسية التي تتّصف بها حياة اليقظة، وهي ردود فعل الكائن البشري الذي يجعله الإدراك الحسّي والنشاط على

علاقة بالواقع. إن الفرق بين الوظائف الحياوية أثناء اليقظة وأثناء النوم هو الفرق الذي يميّز، في الواقع، صيغتين من صيغ الوجود. حتى يتسنّى لنا أن نقدّر ذلك الأثر الذي تحدثه صيغة الوجود النوميّة على الإوالات الذهنية ينبغي لنا أولاً أن نتطرق إلى مشكلة أعم: إنها مشكلة العلاقة المتبادلة بين نمط النشاط الذي نقوم به وبين عملية التفكير الملازمة لهـذا النشاط. فالطريقة التي نفكّر بموجبها خاضعة إلى حدّ كبير للنشاط الذي نقوم به، فضلاً عن الموضوع الذي يثير اهتمامنا أثناء قيامنا بذلك النشاط. هذا لا يعني أن اهتمامنا يحرّف تفكيرنا، بل يعني فقط أن هذا التفكير يتغيّر بتغيّر الإهتمام. ما هو الموقف الذي يتّخذه أشخاص مختلفون حيال الغابة مثلاً؟ فلنقل إن هناك رساماً جاء ليرسمـها، وإن هناك مالك الغابة الذي جاء ليتفقّد مواردها وإمكانية المتاجرة بهذه الموارد، وإن هناك ضابطاً مهتماً بكيفية الدفاع التكتيكي عنها، وإن هناك متنزهاً ينشد فيها السلوى والأنس... إن كل واحد من هؤلاء سيكون لديه إدراك للغابة مختلف عن إدراك الآخر، إذ إن كلّاً منهم سوف يعطي معنى لوجه من وجوهها دون الوجوه الأخرى. فالرسام سوف يدرك الأشكال والألوان، والتاجر سيقدّر ارتفـاع الأشجار وعددها وعمرها، والضابط سوف يرصد إمكانيات الرؤية من خلالها وأسباب الدفاع عنها، والمتنزّه لن يرى إلا دروبها واتجاهات التجوّل فيها. وبينما يتفق الجميع، أثناء وجودهم عند تخوم الغابة، على مفهوم «الغابة» بوصفه مفهوماً مجرّداً، نجد كلّاً منهم مضطراً، عبر تجربته الخاصة وعبر صيغة نشاطه الشخصي، إلى «رؤية غابة بعينها».

إن الفرق بين الوظائف الحياوية والنفسانية في حالتي النوم واليقظة أمر أساسي، وهو يتخطى من حيث أهميته كل الفروقات القائمة بين مختلف أنماط النشاط. من هنا إن الفرق بين سساتيم التطوّر التي تلازم الصيغتين الوجوديتين المذكورتين هو فرق أعمق بما لا يقاس من الفرق القائم بين تصوّرات تتّصل بنشاطات متنوّعة. ففي حالة اليقظة نجد أن الأفكار والمشاعر تستجيب استجابة مباشرة للمؤثرات، وذلك حتى يكون بوسع المرء أن

يمتلك نوعاً من السيطرة على العالم المحيط به، أو نوعاً من المقدرة على تغييره أو الدفاع عن نفسه ضدّه. إن مهمّة الإنسان المستيقظ تتلخص في الحفاظ على بقائه. ولذا فهو يخضع للقوانين التي تحكم الواقع. وهذا يعني أن عليه أن يفكّر ضمن إطاري الزمان والمكان، وأن أفكاره خاضعة للقواعد الناجمة عن منطق زماني ومكاني. في حين أن الإنسان النائم لا يهتمّ أدنى اهتمام بإخضاع العالم الخارجي لغاياته ومآربه. إنه يصبح عاجزاً، ولذا سمّي النوم بحقّ «شقيق الموت».

رغم ذلك فنحن نكون أحراراً خلال النوم، بل أكثر حرية مما نكون عليه خلال اليقظة. فنحن إذ نتحرّر من أعباء العمل ومن مقتضيات الدفاع عن أنفسنا تجاه الواقع أو التصدّي له، لا يعود مفترضاً بنا أن نراقبه أو أن نسيطر عليه. لا يعود بنا حاجة إلى النظر للعالم الخارجي. فتتركز أنظارنا على ذواتنا وحسب، فلا ننظر إلا إلى عالمنا الداخلي. فنحن، خلال النوم، أشبه ما نكون بالجنين أو بالجثّة. بل إننا قد نشبه الملائكة من حيث عدم خضوعنا لقوانين «الواقع». خلال النوم يتراجع ملكوت الضرورة ويخلي مكانه لملكوت الحرية وتغدو كينونة الـ«أنا» مرجعية الأفكار والمشاعر الوحيدة. من هنا كان النشاط الذهني يخضع خلال النوم لمنطق مختلف تماماً عن منطق اليقظة. فالتجربة التي يعيشها النائم لا شأن لها البتّة بخصائص الأشياء التي لا تهمّنا إلا عندما نواجه الواقع. فإذا كنت أعتقد، مثلاً، أن فلاناً من الأشخاص يتّصف بالجبن، فإنني أستطيع تحويله في الحلم إلى دجاجة! وأنا إذ أمسخه في الحلم على هذا النحو أعتبر أن هذه العملية منطقية بالنظر إلى الإنطباع المتكوّن لديّ عن هذا الشخص، فلا تكون هذه العملية لا منطقية إلا عندما أتوجه نحو الواقع الخارجي، أي عندما آخذ بالإعتبار ما يمكنني أن أقوم به، فعلاً، تجاه هذا الشخص أو معه. إن تجربة النوم لا تخلو من المنطق، لكنها تخضع لقواعد منطقية مخصوصة وصالحة بصورة مطلقة ضمن هذه الصيغة المخصوصة من الوجود.

إن حياة اليقظة وحياة النوم هما قطبا الوجود البشري الرئيسيّان. حياة اليقظة تتصف بالنشاط، والنوم لا شأن له بهذه الوظيفة. فحياة النوم تتّصف باختبار الذات. عندما نستيقظ من نومنا نتحرك ضمن ملكوت النشاط. فنحدّد توجهاتنا عندئذ وفقاً لمنطق هذا السستام، كما أن ذاكرتنا تشتغل من ضمن هذا السستام، فنتذكّر ما يمكن إخضاعه للمفاهيم الزمانية ـ المكانية. لقد زال عالم النوم. والخبرات التي عشناها، ضمن ذلك النطاق ـ والتي هي أحلامنا ـ لا تُستذكر من قبلنا إلا بصعوبة بالغة[1]. ويتجسّد هذا الوضع بصورة رمزية في العديد من الحكايات الشعبية، إذ تروي هذه الحكايات كيف تطوف الأشباح والأرواح ومعشر الجن الصالحين والطالحين في جوار المنازل، وكيف تختفي جميعاً عند طلوع الفجر، فلا يبقى شيء من كل هذه الخبرة الحافلة بالأحداث.

نستخلص من هذه الملاحظات بعض الخلاصات المتعلقة بطبيعة اللاوعي: فلا هو ذلك الملكوت الأسطوري المشبع بخبرة متأصلة موروثة عن الجماعة العرقية، كما يقول يونغ، ولا هو ملكوت القوى اللاعقلانية الناجمة عن الليبيدو، كما يقول فرويد. بل ينبغي أن يُفهم بناءً على المبدأ التالي: «إن ما نشعر به وما نفكر فيه خاضع لما نقوم به». فالوعي هو النشاط الذهني الذي هو نشاطنا نحن في انصرافنا إلى مواجهة العالم الخارجي، أي بتعبير آخر، عندما نكون قادرين على الفعل، أما اللاوعي فهو الخبرة الذهنية التي هي خبرتنا عندما نعيش تلك الصيغة من الوجود التي ينقطع خلالها كل اتصال لنا مع العالم الخارجي. فلا يعود لدينا أدنى اهتمام بالنشاط والفعل، بل باختبارنا لذواتنا وحسب. اللاوعي اختبار مرتبط بصيغة حياة محدّدة: صيغة اللاّفعل واللاّنشاط. وإنما تنجم مواصفات اللاّوعي عن تلك الصيغة

---

(1) حول مشكلة التذكُّر وعلاقتها بالنشاط الحلمي، انظر المقالة الممتازة التي كتبها د. ارنست شناشتل: «الذاكرة وفقدانها الطفولي»، في مجلة الطب العقلي، شباط، 1947.

- Dr Ernest G. Schnachtel: «on Memory and childhood Amnesia», in Psychiatry, Fév. 1947.

من الوجود. أما مواصفات الوعي، فتتحدّد من جهة أخرى، بموجب طبيعة النشاط، وبناء على وظيفة الحفاظ على البقاء التي تختص بها حياة اليقظة. و«اللاوعي» لا يُعتبر لاوعياً إلا بالنسبة لنشاط يُسمّى بالنشاط «السويّ». والحق أننا عندما نتحدث عن الـ «لاوعي» فإننا لا نعني إلاّ خبرة معينة مغايرة للبنية التي تنتمي بالضبط إلى فكرنا وهو في حالة العمل والنشاط، وطالما نحن نعمل وننشط. هكذا يُعتبر اللاوعي عندئذ بمثابة الدخيل المتطفّل، بمثابة العنصر الشبَحي أو الطّيفي الذي يصعب التقاطه ويصعب تذكُّره. لكن العالم النهاري لا يقلّ لاوعياً في حياة النوم عما هو العالم الليلي في حياة اليقظة. فكلمة «لاوعي»، وهي التي نرفض استعمالها عادة عندما نتحدث عن الوجود النهاري، لا تدلّ بشكل موفق على أن «الوعي» و«اللاوعي» تشيران كلاهما إلى بنيتي الفكر المختلفتين اللتين تتلاءم كل منهما مع صيغة من صيغ الوجود مختلفة عن الأخرى. وربّما قال قائل إن الفكر والشعور لا يُعتبران، في حالة اليقظة، فعلين خاضعين تمام الخضوع للمقتضيات التي تفرضها المقولتان المنطقيتان اللتان هما مقولتا المكان والزمان، وإن الخيال الخلاّق يتيح لنا أن نفكّر بأمور ماضية أو مستقبلية كما لو كانت حاضرة، كما يتيح لنا التفكير بأشياء بعيدة كما لو كانت ماثلة أمام أعيننا، وأن الإحساس، في حالة اليقظة، لا يتوقف على حضور الشيء حضوراً جسدياً ولا على معايشته لنا زمانياً، وأن غياب السستام الزماني ـ المكاني لا يُعتبر، بالتالي، ميزة ملازمة لصيغة الوجود أثناء النوم بما هي صيغة متضادّة مع صيغة الوجود أثناء اليقظة، بل ميزة ملازمة للفكر والشعور بما هما متضادّان مع الفعل والنشاط. إنني أرحّب بهذا الإعتراض، وأري أنه سيسمح لي بإضفاء المزيد من الوضوح على حجة أساسية من حجج أطروحتي.

ينبغي لنا أن نميّز بين مضمون العمليات الفكرية والمقولات المنطقية المستعملة في عملية التفكير. فإذا صحّ أن مضمون أفكار اليقظة لا يخضع لمقتضيات الزمان والمكان وحدودهما، فينبغي التسليم بأن مقولات الفكر المنطقي هي مقولات الطبيعة الزمانية ـ المكانية. فأنا أستطيع، مثلاً، أن

أفكر بوالدي وأن أقول إنه يتّخذ في ظروف معينة المواقف نفسها التي أتّخذها أنا في الظروف المذكورة. لكنني إذا قلت بالمقابل: «إنني والدي»، فإن هذا القول يتنافى مع المنطق لأنه لا يتفّق مع مقتضيات العالم الفيزيائي. غير أن القول المذكور يتّفق مع المنطق إذ وضعناه في ملكوت الخبرة الداخلية المحضة: فهو يعبّر عن خبرة معيّنة قوامها التماهي بوالدي. إن إوالات الفكر المنطقي تخضع في حالة اليقظة للمقـولات التي تضرب بجذورها في شكل بعينه من أشكال الوجود، وأعني به بالضبط ذلك الشكل الذي نرتبط عبره بالواقع عن طريق الفعل والنشاط. أما في صيغة الوجود النوميّة التي تتصف بغياب الفعل والنشاط، بل بغياب كل مقدرة على الفعل والنشاط، فيظل هناك مجال لاستعمال بعض المقولات المنطقية، لكن هذه المقولات لا تتعلّق إلا باختبار المرء لذاته وحسب. هذه الملاحظات نفسها تصحّ في مجال الإحساس. فأنا عندما أكون في حالة اليقظة وأتفكّر بشخص معيّن لم أره منذ نحو عشرين عاماً، ثم أتمثّل صورته أمامي، أظلّ واعياً أن هذا الشخص ليس ماثلاً الآن أمام ناظريّ. أما إذا أبصرته في الحلم، فإن إحساسي يتصّرف كما لو كان ماثلاً بالفعل أمامي. لكنّ قولي «كما لو كان ماثلاً بالفعل أمامي» إنما هو تعبير عن الإحساس أو عن الإنطباع بواسطة المفاهيم المنطقية المعتمدة من قبلي في حالة اليقظة. ففي حالة النوم لا وجود لمثل هذه الـ«كما لو كان». أي أن الشخص يكون ماثلاً بالفعل.

لقد حاولت في الصفحات السابقة أن أصف شروط النوم وأن أخلص من هذا الوصف إلى بعض النتائج المتعلقة بطبيعة نشاط الحلم. فلننتقل الآن إلى دراسة شرط محدّد من شروط النوم، وهو شرط يتبيّن لنا على كل حال أنه ذو أهمية أساسية في فهم ظاهرة الحلم. لقد قلنا إننا عندما نستسلم للرقاد لا نعود نهتمّ أدنى اهتمام بالتعامل مع الواقع الخارجي. فنحن لا نعود ندرك هذا الواقع ولا يعود لنا أي تأثير عليه، ناهيك بأننا لا نعود نخضع لتأثيره علينا. ينجم عن ذلك أن عواقب هذا الإنفصال عن الواقع تتوقف على طبيعة الواقع نفسها. فإذا كان تأثير العالم الخارجي تأثيراً حسناً بالأساس، فإن

غياب هذا التأثير خلال النوم ينحو نحو انخفاض قيمة نشاطنا الحلمي، بحيث يصبح هذا النشاط أدنى من نشاطنا الذهني أثناء اليقظة حيث نكون عرضةً للتأثير الحسن الذي يمارسه الواقع الخارجي علينا. ولكن هل يجوز لنا أن نسلّم بأن تأثير الواقع علينا إنما هو تأثير حسن وحسب؟ ألا يحصل أحياناً أن يكون هذا التأثير سيئاً، وأن يؤدي غياب هذا التأثير بالتالي، إلى استنهاض ملكات أرقى من ملكات اليقظة؟

ونحن عندما نتحدث عن الواقع الخارجي لا نعني عالم الطبيعة مباشرة. فالطبيعة بحد ذاتها لا هي سيئة ولا هي حسنة. وهي قد تكون بالنسبة لنا مصدراً للعون كما قد تكون مصدراً للخطر. ولا شك في أن غياب إدراكنا لها يعفينا من مهمّة معينة: مهمّة السيطرة عليها أو الدفاع عن أنفسنا تجاهها. لكن هذه المهمّة لا تجعلنا أشد حماقة ولا أشدّ حكمة مما نحن عليه، كما أنها لا تجعلنا أفضل ولا أسوأ. فهي مستقلّة تمام الإستقلال عن العالم المحيط بنا، هذا العالم الذي بنته يد الإنسان وطبعته الحضارة التي نعيش في كنفها بطابعها. لذا فإن تأثير هذا العالم علينا تأثيرٌ شديد الإلتباس، رغم كوننا ميّالين إلى القول بأنه إنما يجري لصالحنا وحسب. والواقع أن من نافل القول أن يتحدث المرء عن حسنات التأثيرات الثقافية. أليست مقدرتنا على إبداع الحضارة هي التي تميّز العالم البشري عن العالم الحيواني؟ أليست الفروقات في المستوى الثقافي هي التي تسمح لنا بالتمييز بين درجات الرقيّ البشري؟ والحال أن العنصر الأول في كل ثقافة من الثقافات وفي كل حضارة من الحضارات ـ أعني الكلام ـ هو الشرط الأساسي والجوهري لأي تقدّم كان. لقد ذهب البعض، بحقّ، إلى تعريف الإنسان بأنه «حيوان مبدع للرموز». والحق أن المرء لا يسعه إلا أن يتساءل: أنكون صرنا بشراً على الحقيقة لولا ملكة النطق هذه؟ لكن كل وظيفة من وظائف الطبيعة البشرية، إنما تتوقّف على الصلة بالعالم الخارجي. فنحن نتعلم التفكير إذ نعاين الآخرين ونترقّبهم ونأخذ عنهم دروسهم وتعاليمهم. ونحن ننمّي ملكاتنا العاطفية والذهنية والذوقية بالصلة مع تلك الأعمال

العلمية أو الفنية ـ عصارة المعرفة البشرية ـ التي أبدعها المجتمع. كما أننا نتعلم محبّة الآخرين، وتقديم العون لهم لأننا نتعامل ونتعاطى معهم. كما نتعلّم كبح جماح حوافزنا العدائية أو الأنانية بالتعامل معهم أيضاً، فإن لم يكن محبّة بهم فخشية منهم.

أفلا يكون العالم الذي بناه الإنسان، والحالة هذه، أهم العوامل التي تحثّنا على تنمية أفضل ما فينا؟ وبالتالي، ألا ينبغي لنا أن نتوقّع أن يكون افتقادنا للصلة مع العالم الخارجي مدعاة إلى تقهقرنا في الزمان حتى نصل إلى حالة ذهنية بدائية، بهيمية، خالية من العقل؟ هناك عدد من الحجج التي تؤيّد هذا الرأي. وقد ذهب عدد من المفكرين الذين اهتموا بطبيعة الحلم، بدءاً بأفلاطون وصولاً إلى فرويد، إلى القول بأن هذه المسيرة المتقهقرة هي السمة الرئيسية التي يتصف بها النوم، وبالتالي نشاط الحلم. ومن هذه الزاوية، تُعتبر الأحلام تعبيراً عن قوى لا عقلانية، بدائية، تقيم في دواخلنا. كما أن نسيان الأحلام بمثل السهولة التي ننساها فيها يجد تفسيره، من هذه الزاوية أيضاً، في ذلك الضرب من الخجل الذي نشعر به إزاء الحوافز اللاعقلانية والعدوانية التي لا تعبّر عن نفسها إلا بمعزل عن رقابة المجتمع. وربما كان تفسير الأحلام على هذا النحو صحيحاً. لذا نحن سنعكف الآن على تقديم بعض الأمثلة العيانية التي تؤيده. لكن المشكلة تكمن في معرفة ما إذا كان هذا التفسير صحيحاً كل الصحة، أم أن العناصر السلبية التي تتضافر على إحداث التأثير الذي يمارسه المجتمع علينا تساهم في هذه الظاهرة المتناقضة: فنحن لا نتخلى في أحلامنا عن قسم من عقلنا وحياتنا وحسب. بل إننا نبرهن فوق ذلك عن مزيد من الذكاء ومزيد من الحكمة، بل ربما كنا قادرين أثناء النوم على إطلاق أحكام أفضل من تلك التي نطلقها أثناء اليقظة.

والحق أن الحضارة لا تُحدث على وظائفنا الذهنية والخلقية تأثيراً إيجابياً فقط. بل إنها تحدث عليها تأثيراً سلبياً ومجحفاً أيضاً. فأمور الكائنات البشرية متوقف بعضها على بعض، وكلٌ بحاجة إلى مثيله. ولكن

بما أن الإنتاج المادي لم يكن يوماً من الوفرة بحيث يكفي لتلبية حاجات البشر أجمعين ومتطلباتهم المشروعة، فقد أثّر ذلك على التاريخ البشري. فلم يكن الخوان ممدوداً إلا أمام قلّة محظوظة من الجموع التي ترغب في الجلوس إليه لتناول الطعام. لذا سعى الأقوياء إلى الإستئثار بمكانٍ لأنفسهم، مما يعني أنه كان عليهم الإحتفاظ به والدفاع عنه ضد مطامع الآخرين. ولو أنهم أحبّوا أخوانهم كما أوصاهم بوذا والأنبياء والمسيح، لكانوا تقاسموا خبزهم معهم عوضاً عن أن يأكلوا اللحم ويشربوا الخمر بكل أنانية. لكن الحب هو أرفع وأصعب ما يسَعُ الجنس البشري تحقيقه. لذا لم يجد الإنسان أية غضاضة أو حرج في استغلال قوّته للجلوس إلى المائدة والتمتّع بطيّبات الحياة دون أن تحدوه رغبة في تقاسمها مع الآخرين، مما دفعه بالتالي إلى ممارسة سطوته على الضعفاء الذين ظلوا، رغم ذلك، يتهدّدون امتيازاته بالخطر. وكثيراً ما كانت سلطة الغالب تتحول إلى قدرة الفاتح، إلى القوة الجسدية التي تُكره الجموع على الإكتفاء بما قُسط لها. لكن هذه القوة الجسدية لم يُكتب لها النصر دائماً، نظراً لقصورها أو عدم أهليتها. فكان من الواجب عليها أن تمارس سطوتها على أذهان الشعوب لكي تحول بينها وبين استعمال قبضاتها. لقد كانت مراقبة الأفكار والمشاعر عنصراً ضرورياً من عناصر الإحتفاظ بامتيازات الأقليّة. غير أن ذهنية الجموع ما لبثت أن تحوّرت في تلك الحقبة التاريخية بمقدار ما تحوّرت ذهنية الغالبين. أفلا يتحول الحارس إبّان حراسته للسجين إلى سجين شأنه شأن سجينه؟ هكذا تحولت «النخبة»، المجموعة «المختارة» التي كان عليها أن تراقب الأكثرية المغفلة إلى سجينة لميولها القمعية. وهكذا كان للفكر البشري، حاكماً ومحكوماً معاً، أن ينصرف عن غايته البشرية الأساسية التي تتلخص في أن يُحسّ ويفكّر بصورة بشرية، وأن يستخدم ويطوّر قوى العقل والحب التي فُطر عليها والتي لا بدّ أن يصبح عاجزاً معاقاً إذا هو لم يعمل على تنميتها. إن ظاهرة الإنحراف هذه التي أدت إلى تحوير الذهن البشري قد أدت أيضاً إلى تشويه مزاج الإنسان. فصارت بعض الأهداف المتضادة

بالضرورة مع مصالح الجوهر البشري هي صاحبة الكلمة العليا. فتضاءلت قدرات الحب لدى الإنسان، وأصبح مسوقاً أمام الرغبة التي تحدوه إلى ممارسة سيطرته على الآخرين. وهكذا تضاءل اطمئنانه الداخلي، واندفع باتجاه البحث عن تعويض ذلك في شهرة المجد وحب الظهور، وهي شهرة منهومة لا تشبع. ففقد اعتباره لنفسه وفقد شعوره بالتماسك والإستقامة، ووجد نفسه مضطراً إلى التحول لضرب من البضاعة، فلم يعد يستمدّ احترامه لنفسه إلا من قيمته التي تُسعَّر في السوق، ومن النجاح الذي يحقّقه فيه. وهكذا يتبيّن لنا أننا لا نتعلّم ما هو صحيح فقط، بل نتعلّم أيضاً ما هو خاطىء ومغلوط، وأننا لا نسمع ما يطيب له الخاطر وحسب، بل إننا نظل دائماً تحت وطأة الأفكار التي تؤذي الحياة المستقيمة وتُخلّ بتوازنها.

أما أن تصدق هذه الملاحظات على قبيلة بدائية تسيّر أفكار أبنائها قوانين وتقاليد صارمة، فأمر بديهي مفروغ منه. لكنها تصدق أيضاً على المجتمع الحديث حيث لا تأبه الحرية بأية معايير طقسية جامدة. لقد انتشر التعليم بطرق شتّى، وتكاثرت وسائل الإتصال الجماهيري، مما جعل للكليشيهات الثقافية وقعاً وتأثيراً لا يقلّان عن وقعها وتأثيرها على حضارة قبلية صغيرة تواجه الظاهرات نفسها. فالإنسان الحديث عليه أن يتلقّى الإشاعات والشائعات بصورة تكاد لا تنقطع: ضجيج الإذاعات والتلفزيونات، وضوضاء الإعلانات والشعارات السينمائية تبلّد ذهنه في أكثر الأحيان عوضاً عن أن تنوّر هذا الذهن. وهو يتعرّض رغماً عنه لمختلف أنواع التضليل التي تتلبّس لبوس الحقائق، ولأنواع شتّى من السخافات الفعلية التي تدّعي مناشدة الحس السليم وتزعم أنها صادرة عن حكمة الإختصاصي التي لا يرقى إليها راقٍ. إنه ضحية الثرثرة والنفاق وبلادة الذهن والرياء التي تتحدث باسم «الشرف والكرامة» تارة، أو باسم «الواقعية» تارة أخرى، وفقاً لما يقتضيه المقام من مقال. ثم نظن أننا بتنا بمنأى عن ترّهات الأقدمين المتأصلة لدى الأجيال المسنّة أو الحضارات البدائية المزعومة. ولكن ها نحن. انظروا إلينا: ألسنا ندع أنفسنا نذهب كالمغفلين ضحية معتقدات أين

منها ترّهات الأقدمين رغم أنها تقدّم نفسها بوصفها آخر ما أسفرت عنه اكتشافات العلم الحديث؟ فهل نعجب بعد ذلك إذا وجدنا أن حالة اليقظة ليست بالنسبة لنا برداً وسلاماً وحسب بل سوءاً ولعنة كذلك؟

وهل نعجب إذا كان لنا عند استغراقنا في النوم، وعند خلوّنا بأنفسنا، أن نكون قادرين على التبصّر في أمر ذواتنا بمعزل عن تأثير الضوضاء والضجيج، وبمنأى عن الحماقات التي تحاصرنا كل يوم، فنُحسّ بالتالي بشكل أفضل، ونفكّر بشكل أسلم، وتكون أحاسيسنا وأفكارنا أقرب إلى الحقيقة وأشدّ اغتناءً وثروةً؟

هذي هي الخلاصة التي نخلص إليها: فالنوم له وظيفة متعـدّدة الأبعاد، به يتّجه غياب صلتنا بالحضارة إلى استخراج أفضل ما في دواخلنا وأسوأها في آن معاً. وبالتالي، فنحن قد نكون أثناء الحلم أقلّ ذكاءً وحكمة وحياءً مما نحن عليه في حالة اليقظة، لكننا قد نكون أيضاً أفضل حالاً وأشدّ حكمة.

لكننا نصل بذلك إلى المشكلة العويصة: إذ كيف يتسنّى لنا أن نعلم ما إذا كان علينا أن ندرك الحلم بوصفه تعبيراً عن أسوأ ما فينا أم عن أفضل ما فينا؟ وهل ثمّة مبدأ من شأنه أن يرشدنا إلى سواء السبيل في محاولتنا لفهم الحلم؟ للإجابة عن هذا السؤال، ينبغي لنا أن نغادر الآن ذلك المستوى العام الذي أدرجنا دراستنا ضمنه، لكي نحاول النظر إلى المسألة بمزيد من الوضوح عن طريق تفحُّصِنا لعددٍ من الأمثلة العينيّة.

كان أحد الأشخاص قد أبصر الحلم التالي عشيّة مقابلته «لشخصية هامة جداً» معروفة بالوقار والحكمة وحسن السريرة. وقد قام الشخص المذكور بزيارة هذه الشخصية وملؤه الإحساس والشعور بما يقوله الجميع عن هذا الرجل الوقور. ثم غادره بعد ذلك بحوالي الساعة وكله يقين بأنه قابل شخصاً عظيماً وطيباً بالفعل.

أرى السيد س (الشخصية المهمّة). يبدو لي وجهـه مختلفاً كـل

الإختلاف عما كان عليه البارحة. كان فمه فظاً لئيماً، ونظراته قاسية. وكان يتحدث ساخراً من رجل أفلح لتوّه في انتزاع ما كانت تملكه أرملة مسكينة من أوراق مالية. كدت أتقيّأ [امتعاضاً من هذا المشهد].

عندما طُلب إلى الحالم أن يذكر ما يتبادر إلى ذهنه حول موضوع حلمه تذكّر أنه أصيب بشيء من الخيبة عندما دخل إلى منزل السيد س ورأى وجهه للمرة الأولى. غير أن هذا الشعور بالضيق ما لبث أن زال عندما أخذ س يتحدث بلطف ومودة. كيف نفهم هذا الحلم إذاً؟ هل كان الحالم يحسد السيد س على حسن سمعته، ويكرهه ضمنياً لهذا السبب؟ إذ صحّ ذلك، فإن الحلم يكون تعبيراً عن الكره اللاعقلاني الذي يكنّه الحالم للرجل دون أن يعي ذلك. لكن الأمر يختلف عن ذلك اختلافاً كبيراً في هذا المثل الذي نحن بصدده. فبعد أن وعى الحالم، أثناء لقاآتنا التالية، تلك الشبهة التي راودته في أحلامه، وتأمّل بانتباه وجه السيد س. اكتشف أن صورة الرجل ربما كانت تتّصف بالفعل ببعض معالم الفظاظة والقسوة التي رآها في الحلم منذ البداية. وقد تعزّز انطباعه هذا بما كان يبديه البعض من تحفظ تجاه الأحكام المتحمّسة التي كان معظم الناس يطلقونها على س. كما أن بعض الأحداث التي جرت في حياة س جاءت هي الأخرى لتؤيد الإنطباع المذكور. إذا كانت تلك الأحداث لا تصل إلى حدّ الفظاظة التي رآها في الحلم، فإنها تظلّ تنطوي على أمارات الخبث والمكر. هكذا يتبيّن لنا أن معرفة الحالم بمزاج السيد س. كانت أثقب وأنفذ أثناء النوم مما كانت عليه أثناء اليقظة. إن «شائعات» الرأي العام التي كانت تجعل من س رجلاً استثنائياً، قد حالت، أثناء زيارته الأولى، بينه وبين الوعي الواضح لمشاعره النقدية. فلم يتذكر إلا فيما بعد، أي بعد أن أبصر الحلم، تلك اللحظة التي وخزه أثناءها مهماز التحفّظ والشك. وهكذا كان له، أثناء الحلم، وبمعزل عن «الشائعات»، أي عندما خلا إلى نفسه وانطباعاته ومشاعره، أن يطلق حكماً أقرب إلى السداد والصواب من الحكم الذي كوّنه أثناء اليقظة.

فإذا نحن اقتصرنا على شخصية الحالم وعلى استعداداته أثناء الرقاد،

فضلاً عما نعرفه من المعطيات المتعلقة بمصداقية الوضع الذي أثير خلال المنام، فإن بوسعنا أن نستخلص من هذا الحلم، شأنه في ذلك شأن أي حلم آخر، طبيعة الحلم بشكل عام: هل هو يعبّر عن هوى لاعقلاني، أم أنه يعبّر عن عين العقل؟ إن تأويلنا يستمدّ من المثل المذكور عدداً من العوامل التي تؤيده: فقد تذكّر الحالم انطباعه الأول الذي ساوره وجعله يشعر بالنفور من الرجل، رغم أن هذا الإنطباع كان عابراً. وهو لم يكن يكنّ للرجل المذكور أيّ كره، ولا كان يضمر له أي عداء. ثم إن تفاصيل حياة السيد س والمعاينات التي جرت على أثر الحلم جاءت لتؤيّد الإنطباع الذي راود الحالم أثناء نومه. ولو أن هذه العوامل جميعاً لم تكن موجودة لكان تأويلنا مختلفاً. إذا كان الحالم، مثلاً، ميّالاً بطبعه إلى الحسد، فإنه لا يسعنا عندئذ أن نأتي بأي دليل يدعم الحكم الذي أطلقه في الحلم على س. كما أن مشاعر النفور التي شعر بها الحالم عندما رأى س للمرة الأولى لم يكن لها أن تعود إلى الذاكرة: ومن الطبيعي، في هذه الحال، أن لا يعود بوسعنا القول بأن الحلم قد عبّر عن معرفة عقلانية عفوية، بل عن كره لا عقلاني.

إن الضوء الذي سلّطه الحلم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة التكهّن بالمستقبل. فالتكهّن إنما يعني المقدرة على استنباط مجرى الأحداث المستقبلية انطلاقاً من اتجاه وزخم القوى التي نراها تفعل فعلها في الوقت الحاضر. فالمعرفة السديدة بالقوى التي تعتمل في أعماق الكائن ـ معرفة لا تقتصر على الأمور السطحية، بل تغوص إلى الأعماق وكأنها معرفة جوفية ـ هي التي تمكّن المرء من إطلاق التكهّنات. ولا بدّ للتكهّن المعقول والمقبول من أن يستند إلى معرفة من هذا القبيل. فلا نعجبن إذاً إذا نحن رأينا في بعض الأحيان أن هناك من يتكهّن بحدوث بعض الأمور، ثم وجدنا أن الوقائع قد أيّدت تكهناته. وهذا أمر لا شأن له بالتخاطر. إذ إن هناك العديد من الأحلام التي تتوقّع حصول بعض الأحداث المستقبلية، وتنتمي بذلك إلى حيّز التكهنات العقلانية على نحو ما ذكرنا. هكذا نستطيع أن نعتبر تكهّن يوسف من بين أقدم التكهنات التي حصلت في الحلم:

لقد أبصر يوسف حلماً ورواه لإخوته. والأدهى من ذلك أن إخوته أضمروا له الحقد. لقد قال لهم: «أرجو أن تستمعوا إلى هذا الحلم الذي جاءني: كنا منصرفين جميعاً إلى جمع الحطب من الحقول فانتصبت رزمتي وسط الحقل، وتحلقت حولها رزمكم معربة عن طاعتها لها. فقال له إخوته عندئذ: «هل تزعم إذاً أنك ستسود علينا؟ هل تدّعي أنك ستمارس علينا سيطرتك؟». ثم إنهم حقدوا عليه كل الحقد، بناء على أحلامه، وبناء على الألفاظ التي استعملها في كلامه.

ثم أبصر يوسف حلماً آخر رواه لإخوته. قال لهم: «لقد أبصرت حلماً آخر، فاسمعوه: رأيت الشمس والقمر وأحد عشر كوكباً تعرب عن طاعتها لي». ثم روى هذا الحلم لأبيه ولإخوته. فأنّبه أبوه بقوله: «ما هذا الحلم الذي يتملكك؟ أتُراك تطلب من أمك ومن إخوتك ومني أن نخرّ لك ساجدين؟». عندئذ حسده إخوته. لكن أباه ما لبث أن وضع حكمه موضع التنفيذ.

إن هذه القصة التي وردت في العهد القديم [التوراة] تعود إلى حقبة كانت الأحلام فيها لا تزال تفهم فهماً مباشراً من قبل «الجاهل»، فلم يكن ثمة داع للإستعانة بالإختصاصي، أي بمفسّر الأحلام، لفهم منام بسيط نسبياً. غير أن فهم حلم أصعب كان يستوجب الإستعانة بشخص موهوب ذي خبرة، وهذا ما تشهد عليه حكاية حلم فرعون على الأقلّ. والواقع أن المفسّرين الذين كانوا في البلاط الفرعوني قد عجزوا، كما تقول الحكاية، عن فهم حلم الملك المذكور. فأرسل في طلب يوسف. وهكذا سرعان ما تبيّن لإخوته أن الحلم كان من بنات خيال يوسف، من بنات ذلك الخيال الذي سيتبيّن للملأ ذات يوم أنه أرقى من خيال أبيه ومن خيال إخوته، ولذلك كانوا يرهبون جانبه منذ ذلك الحين. لا شك في أن هذا الحلم ينمّ عن طموح يوسف. فلولا هذا الطموح ربما كان يوسف قد ظل بعيداً عن الوصول إلى منصب المستشار لفرعون مصر. لكن الذي حصل هو أن تكهناته قد صحّت، وأن حلمه لم يكن مجرد تعبير عن طموح لاعقلاني، بل كان توقعاً

لأحداث فعلية كذلك. فكيف تسنّى ليوسف أن يقوم بمثل هذا التكهّن؟ إن القصة التوراتية لا تجعل من يوسف رجلاً طموحاً وحسب، بل تجعله شخصاً ذا موهبة خارقة. فقد دفعه حلمه إلى وعي مواهبه الإستثنائية على نحو أفضل مما كانت عليه حاله في حياة اليقظة. إذ كانت هذه الحياة تجبهه بحداثة سنه وبضعفه تجاه إخوته، فتنوء عليه إذ تذكّره بنقاط ضعفه كما لو كانت مدعاة للعيب والخزي. فحلمه مزيج من الطموح المستهيم ومن الحدس بمواهبه الإستثنائية التي لم يكن من الممكن، بدونها، أن يتحول حلمه إلى حقيقة.

أما الحلم التالي فينطوي على تكهّن من نوع مختلف: فقد التقى أ بـ ب للتباحث في أمور تتعلق بإبرام عقد بينهما، وتكوّن لديه انطباع حسن عن ب، فقرّر أن يتخذه شريكاً له في مشروعه. وفي الليلة التي تلت اللقاء المذكور أبصر الحلم التالي:

رأيت ب جالساً في مكتبنا. كان يقلّب السجلّات، ويزوّر الأرقام الواردة فيها لكي يتستّر على المبالغ المالية الكبيرة التي اختلسها.

أفاق أ من النوم. ولما كان يعير أحلامه بعض الإنتباه فقد أشكل عليه الأمر. واقتناعاً منه بأن الأحلام إنما تعبّر عن رغبات دفينة، فقد اعتبر أن حلمه هذا يعبّر عن عداء تجاه منافسه، وأن نفوره وحذره منه هما اللذان زيّنا له أن ب قد يكون لصاً. بناء على هذا التفسير للحلم، أخذ يعيد النظر بقراره السابق حرصاً على التخلص من هذه الشكوك الوهمية. لكنه بدأ يلاحظ منذ بداية تشاركه مع ب أن هناك عدداً من الأحداث أخذت تثير شكوكه من جديد. غير أنه أخذ يتذكّر حلمه ويراجع التفسير الذي أعطاه لهذا الحلم، مما جعله يقتنع أيضاً وأيضاً بأنه ما زال عرضةً لوساوس لاعقلانية ومشاعر عدائية. فقرّر بالتالي أن لا يعير أي انتباه للظروف التي جعلته متشككاً بصاحبه. ثم انقضى عام على هذه الحال ما لبث أن اكتشف في نهايته أن ب قد اختلس مبالغ كبيرة من المال وأنه تستّر على هذا الإختلاس بأن أورد في سجلات الشركة واردات مزورة. وهكذا تحوّل حلمه بالحرف الواحد إلى حقيقة.

إن تحليل هذا المثل يبيّن لنا أن حلم أ كان يعبّر عن حدس عميق الغور تمكّن بواسطته أ من أن يستشف مزاج ب وطبعه منذ لقائهما الأول، دون أن يكون لفكر اليقظة أيّ دور في ذلك. فالملاحظات المتشعبة والعديدة التي نبديها في لحظة معينة حول أشخاص آخرين دون أن نعي الإوالات التي تحكم فكرنا، كانت قد كشفت لـ أ عدم استقامة ب. ولكن أنّى لنا بالعثور على «الدليل»؟ ألم يكن سلوك ب قد جعل من الصعوبة بمكان توصُّل أ إلى وعي اعتقاده بعدم نزاهة شريكه؟ لذا فقد حرص أ على كبت هذه الفكرة كبتاً تاماً، بل الأصحّ أن يقال أن هذه الفكرة لم تخطر له بشكل واضح في حياة اليقظة. غير أنه كان في هذا الحلم على وعي واضح بشكوكه، ولو أنه أصغى إلى هذا المرسال الذي أرسلته ذاته إلى ذاته لكان تجنّب الكثير من المتاعب. لكن اقتناعه بأن الأحلام هي دائماً تعبير عن النزوات والرغبات اللاعقلانية كان قد دفعه إلى سوء تفسير حلمه، بل دفعه بعد ذلك إلى سوء فهم بعض الوقائع.

والحلم قد يعبّر أيضاً عن حكم أخلاقي. وهذا ما يرشدنا إليه حلم أحد الكتاب بعد أن كان قد عُـرض عليه عمل يعود عليه بأجر أكبر من الأجر الذي كان يتقاضاه، لكنه كان يضطرّه إلى كتابة أمور لا يؤمن بها ولا يقيم لا وزناً، مما يتهدّد، إلى حدّ ما، توازنه وتماسكه الشخصي. غير أن العرض المذكور كان مغرياً من حيث كمية المال ومن حيث الخطوة والإعتبار اللذين يعودان على الكاتب من جرّائه. لذا لم يعمد صاحبنا إلى رفض العرض فوراً. فكان أن استعان، كما يستعين معظم الناس في مثل هذه الظروف، بطائفة من التعليلات العقلية النمطية. وخلص من ذلك إلى أنه ربما كان ينظر إلى الوضع نظرة سوداوية متشائمة، وأن التنازلات التي يُطلب منه أن يقدّمها ليست بذات بال، وأنه إذا كان لن يكتب عن المسائل التي تتفق مع قناعاته فإن هذا الوضع لن يدوم إلا مدة محدودة يقدّم على أثرها استقالته من هذه المهمّة، وذلك بعد أن يكون قد أصبح لديه من المال ما يكفي لتحقيق استقلاليته التامة مما يمكّنه من إنجاز ذلك الكتاب العتيد الذي يوّد إنجازه.

وفكّر أيضاً بأصدقائه وأسرته وبكل ما سيكون بوسعه أن يقدمه لهم. والحق أنه كان يتصّور المشكلة أحياناً، كما لو أن قبول العرض كان واجباً أخلاقياً، وكما لو أن رفضه يدلّ على إفراط في التهاون والتساهل تجاه الذات، وبكلمة، إنما يدل على موقف أنانيّ. رغم كل ذلك، لم تكن أية حجة من هذه الحجج لتقنعه إقناعاً كافياً. فظلتْ تساوره الحيرة والشكوك وظل عاجزاً عن حسم أمره... إلى أن أبصر ذات ليلة الحلم التالي:

كنت جالساً في سيارتي على سفح جبل مرتفع. ويبدو أنه كانت هناك طريق ضيقة وعرة تؤدي إلى قمة ذلك الجبل. فتردّدت في أن أسلكها، إذ بدت لي شديدة الخطورة. ثم تبيّن لي أن هناك رجلاً قرب سيارتي كان يحثّني على المضيّ في تلك الطريق ويخفف من روعي. فأصغيت إليه وقررت أن آخذ بنصيحته، وشرعت أتسلّق الجبل. لكن العقبات أخذت تتكاثر أمامي. ثم إنني لم أعد أقوى على التوقف، كما كان من المستحيل عليّ أن أغيّر اتجاه السيارة لكي أعود. ولما اقتربت من القمة تعطل محرّك السيارة، كما تعطلت كوابحها، وأخذت تتراجع القهقهرى ثم هوت بي في هوّة عميقة. فأفقت من نومي مذعوراً مرتعباً.

ينبغي لي هنا، من أجل فهم هذا الحلم حق فهمه، أن أشير إلى تداعي سلسلة من الأفكار: والواقع أن صاحب الحلم ذكر أن الرجل الذي شجّعه على المضيّ في الطريق الجبلية كان صديقاً قديماً له، وأنه كان بالأساس رسّاماً لكنه «صفّى مصلحته» ليمتهن رسم وجوه الأشخاص حسب ما تقتضيه الموضة الدارجة، وأنه قد جمع من جرّاء عمله الجديد هذا ثروة لا شك فيها لكنه أضطر في الوقت نفسه إلى التخلّي عن كل عمل «إبداعي». وكان الرجل يعلم أن صديقه كان تعيساً رغم النجاح الذي حقّقه، وأنه كان يعاني من عجزه عن تحقيق ذاته كفنان. من هنا يصبح فهم الحلم أمراً يسيراً. فالجبل ذو السفح الوعر الذي كان على الكاتب أن يتسلّقه إنما هو تعبير رمزي عن مسيرة النجاح التي كان مدعواً لاختيارها. وكان يعلم في الحلم أن هذه المسيرة محفوفة بالمخاطر. كما أنه كان يعي أن مصيره، في

حال قبوله للعرض، سيكون مماثلاً لمصير صديقه، إذ يجد نفسه مضطراً إلى القيام بما كان يزدريه في ما مضى، الأمر الذي كان سبباً في انقطاع علاقاتهما الودية. كان يعلم في الحلم أيضاً أن مثل هذا القرار لن يؤدي به إلاّ إلى الإنهيار ـ انهيار صورة الحلم بصورة القضاء على أناه الجسدية الذي يرمز إلى القضاء على أناه الفكرية والروحية. إن الحالم يرى في منامه بوضوح معالم هذه المشكلة الخلقية، ويعترف بأن عليه أن يختار بين النجاح من جهة، وبين التماسك والسعادة من جهة أخرى. وهو يستشفّ إمارات المصير الذي يخبئه له الإختيار السيء. أما في حالة اليقظة فهو لم يكن يقوى على إدراك الإحتمال الآخر بوضوح نظراً لوطأة ذلك «الضجيج» الذي كان يزيّن له سخف رفضه لهذه الفرصة التي ستعود عليه بالمال والسلطة والإعتبار. لقد كان يستسلم أمام تأثير ذلك الهمس الذي يسرّ إليه أن من العبث أن يكون المرء «مثالياً»، وأن موقفه موقف صبياني، وأنه قد علق في دوامة المماحكات التي لا تنتهي والتي تستخدم من أجل إخماد صوت الوعي لديه. ولما كان هذا الحالم على وعي بأننا كثيراً ما نعلم من الأمور أثناء المنام ما لا نعلمه أثناء اليقظة، فقد هزّه هذا الحلم الذي كان يعتمل في ذهنه الملّبد بالضباب بحيث بات لا يقوى على رؤية الاحتمال الآخر رؤية واضحة تمكّنه من اتخاذ القرار الذي يحفظ له سلامة شخصيته، ومن رفض ذلك العرض المغري الذي يؤدي به إلى الهلاك.

فالحلم لا يقتصر إذاً على إلقاء الضوء على العلاقات القائمة بين الأنا والآخرين، ولا على إطلاق الأحكام الثاقبة والتكهنات، بل إنه يقوم أيضاً بعمليات ذهنية أرقى من أفعال الذهن المستيقظ. وهذا أمر لا يثير الدهشة على الإطلاق. إذ إن الفكر الثاقب يقتضي تركيزاً ذهنياً قد لا نكون قادرين عليه في كثير من الأحيان أثناء يقظتنا، في حين أن النوم يعزّز هذا التركيز. ولنا مثال معروف عن حلم من هذا النوع في حلمٍ العالم الذي اكتشف معادلة البنزين. فقد سبق لهذا العالم أن بحث طويلاً دون جدوى عن الرمز الكيميائي للبنزين. وفي ذات ليلة، إذا به يرى المعادلة الصحيحة ماثلة أمام

عينيه في الحلم. وكان من حسن حظه أنه تذكّر المعادلة المذكورة عندما استيقظ. ويستطيع المرء أن يجد أمثلة عديدة عن أشخاص تسنّى لهم، سواءً في مجال الرياضيات أو الميكانيك أو الفلسفة، أن يجدوا حلاً لمشكلة معينة بعد أن رأوا هذا الحل ذات ليلة في منامهم على أوضح ما يكون.

وقد يجد المرء في بعض الأحيان أن الإعتبارات الذهنية التي ترد في الأحلام على قسط وافر من التعقيد. إن المثل التالي يضعنا حيال حلم «ذهني»، رغم أنه في الوقت نفسه مطبوع بطابع الشخصية القوية. والحالمة هنا امرأة على قسط من الذكاء. هاكم الحلم:

رأيت هرة وعدداً من الفئران. فقررت أن أطرح على زوجي في صباح اليوم التالي هذا السؤال: لماذا لا تكون المئة فأرة أقوى من الهر الواحد، ولماذا لا تستطيع التغلّب عليه؟ كنت أعلم أن جوابه لا بد أن يأتي على ذكر القياس الذي يقرّب هذه المسألة من المشكلة التاريخية التي تطرحها الدكتاتوريات التي تظل قائمة دون أن تقوى الشعوب جمعاء على قلبها. غير أنني لم أكن على جهل بدقّة سؤالي، وبقصور الجواب.

في صباح اليوم التالي روت المرأة لزوجها القسم الأول من الحلم وسألته «ماذا يعني أن يحلم الإنسان بأن مئة فأرة لا تستطيع التغلب على هرّ واحد؟». وسرعان ما جاءها الجواب الذي كانت قد توقعته في الحلم. بعد ذلك بيومين، قرأت المرأة على مسمع من زوجها قصيدة قصيرة من نظمها: هرة سوداء تاهت في حقل تغطيه الثلوج، أحاطت بها مئات الفئران. كانت الفئران تسخر من الهرة السوداء التي كانت فروتها الداكنة تتميز بوضوح عن بياض الثلج. ولم يكن لدى الهرة المسكينة إلا أمنية واحدة: أن تصبح بيضاء حتى يخفّ تركيز الأنظار عليها. وجاء في أحد أبيات القصيدة المذكورة: «والآن، فهمت حيرتي التي ساورتني الليلة الماضية».

عندما تلت المرأة تلك القصيدة على زوجها لم تكن تعي العلاقة الفعلية القائمة بين القصيدة والحلم. لكن زوجها لاحظ وجود هذه العلاقة وقال:

«أي نعم، إن هذه القصيدة تشكل استجابة وردّاً على الحلم! فأنتِ ما كنتِ

تتباهين بالفئران، كما كنت أظن، بل بالهرّ. وكنتِ في حلمك فخورة بأن الفئران ـ حتى ولو كانت مئة ـ لا تستطيع إلحاق الهزيمة بك. لكنكِ كنتِ في الوقت نفسه تعبرين عن بعض مشاعر الذلّ والهوان، إذ أن الفئران الضعيفة التي كنتِ تشعرين بالتفوّق عليها، كان بوسعها أن تسخر منك لأنها كانت في موقع يمكّنها من أن تراك بوضوح». (ولنذكر أن الحالمة كانت تحب الهررة، وتهتم اهتماماً شديداً بهذه الحيوانات الصغيرة وتتعاطف معها).

الفصل الرابع

فرويد ويونغ

إذا كان تعريفي للحلم، كنشاط ذهني يتمّ خلال النوم، يعتمد على النظرية الفرويدية في الأحلام، فإن هذا التعريف يخالف النظرية المذكورة مخالفة حاسمة ومن نواحٍ عديدة. فأنا أرى أن الأحلام قد تكون تعبيراً عن الوظائف الذهنية في أدنى درجاتها وأشدّها لا عقلانيةً، كما أنها قد تكون تعبيراً عن أرفع درجات تلك الوظائف وأشرفها. أما فرويد فيرى أن الأحلام تعبّر دائماً وأبداً عن ذلك الحيّز اللاعقلاني الذي يعتمل في شخصيتنا. سأحاول أن أبيّن في فصل آخر من هذا الكتاب أن نظريات الحلم الثلاث ـ أي النظرية التي تعتبره نتاجاً لا عقلانياً محضاً، وتلك التي تعتبره نتاجاً عقلانياً، وتلك التي تعتبره مزيجاً من العقلانية واللاعقلانية ـ تجد أصولها في ماضٍ سحيق من تاريخ تفسير الأحلام. أما الرأي الشائع والمسلّم به فيعتبر التفسير الفرويدي أول مساهمة فعلية في تفسير الأحلام، وأنه أفضل وأعظم ما عرفه العلم الحديث من تفاسير. سأبدأ إذاً بدراسة وصفية ونقدية للكتابات الفرويدية، قبل أن أتطرق إلى تاريخ النظريات الثلاث الآنفة الذكر التي كانت مرعيّة قبل فرويد.

إن المبدأ الذي يحكم تفسير فرويد للأحلام ينبع من فهمه للنفسانيات بشكل عام. هذا المبدأ ينص على أننا نطوي في دواخلنا على قوى ومشاعر ورغبات هي التي تملي علينا أفعالنا، رغم أننا لا نعي منها شيئاً. إن القوى المذكورة تشكل في رأي فرويد ما يسميه بـ «اللاوعي»، مما

يعين أمرين متلازمين: أولهما أننا لا نعي وجود هذه القوى، وثانيهما أن هناك «رقابة» شديدة تحول بيننا وبين وعينالها. وثمّة أسباب عديدة تدفعنا إلى كبت الدوافع المذكورة أهمها الخشية من أن لا يرضى عنا ذوونا وأصدقاؤنا. حتى أننا إذا حصل لنا أن وعيناها تملّكنا شعور شديد بالذنب وخوف شديد من العقاب الذي نستحقّه. غير أن طرد تلك الدوافع من حقل الوعي لا يعني على الإطلاق أنها كفّت عن الوجود. فالواقع أن وجودها يستمر في دواخلنا، وهو يستمر بزخم شديد بحيث أنها تقتنص الفرص للتعبير عن نفسها بأشكال عديدة، لكنها تفعل ذلك بطريقة تجعلنا لا نعي تسلّلها الخفيّ من الباب الضيّق إذا جاز القول. إن وعينا يعتقد أنه تخلّص من هذه المشاعر ومن هذه الرغبات الملحّة، ولشدّ ما يخيفه أن تكون ما زالت موجودة في دواخلنا. لذا فهي عندما تعود للظهور وتُعرب عن وجودها، تتخفّى وتتنكّر تنكّراً كليّاً بحيث لا يتمكّن فكرنا الواعي من إدراك هويتها الحقيقية. هكذا كان فرويد يفسّر وجود الأعراض العُصابية. فهو يرى أن القوى الشديدة التي تمنعها الرقابة من أن تصبح واعية، تتوصل إلى التعبير عن نفسها عبر الأعراض العُصابية، لكنها ترتدي عندئذ زيّاً تنكّرياً بحيث لا نعي فيها إلا العذاب الذي يسبّبه لنا العارض، دون أن ندري شيئاً من تلبية الدوافع اللاعقلانية. لقد كان فرويد يكتشف للمرة الأولى آنذاك أن العارض العُصابي يتحدّد بعوامل داخلية، وأنه ينطوي على دلالة معينة لا بد أن تتضح لمن يملك المفتاح اللازم لفهمها. إن المثل التالي يوضح هذه الأطروحة: إنه حالة إحدى النساء التي كانت دائمة التشكّي من أنها تجد نفسها مضطرة إلى غسل يديها كلما لمست شيئاً. وسرعان ما تحوّل هذا الهوس إلى عارض عُصابي شديد الوطأة إذ أن الحركة المذكورة صارت تتحكم بكل أفعالها وجعلتها في غاية التعاسة. لكنها لم تكن تدري لماذا تتصّرف على هذا النحو. وكل ما كانت تقوى على الإعراب عنه هو هذا القلق المؤلم الذي كان يشدّد الخناق عليها كلما حاولت أن تتهرّب من غسل يديها. وكان جهلها لأسباب هذا الإنصياع الأعمى لتلك القوة الدافعة المجهولة التي تملّكتها وسيطرت عليها، يساهم هو الآخر كل يوم بعد يوم في تعاستها. وعندما رصد التحليل تطوراتها

الخيالية، وتابع تداعيات أفكارها، اكتشف أن هذه المرأة تخوض صراعاً مريراً ضد أحد مشاعر الكره العنيفة. والواقع أن شعورها بالضيق كان قد اتفق مع حصول الحادث التالي: فقد أقام زوجها علاقة غرامية مع امرأة أخرى، وتخلّى عنها هي فجأة وبصورة فظّة. وكانت هذه المرأة تعيش حتى ذلك الحين في كنف زوجها. ولم يخطر لها في يوم من الأيام أن تنتقده أو أن تعاكسه. فلما أعرب لها عن عزمه على تركها، لم تنبس بكلمة لوم ولم توجّه له أي اتهام ولا أعربت عن غضبها تجاهه. لكن العارض ما لبث أن أخذ يتحكّم بها منذ ذلك الحين. ثم تبيَّـن من خلال التحليل المعمّق أن والد المريضة كان فظّاً وغليظاً في معاملته لها، وأنها كانت ترهب جانبه، لكنها لم تكن تعرب عن استيائها تجاهه ولا عن غضبها. كما بيَّـن التحليل أيضاً أن رقّتها السلبية هذه واستسلامها لم يكونا ينّمان إطلاقاً عن عدم وجود العنف لديها. بل العكس. فقد كان الغضب يتراكم في أعماق سلوكها الظاهر، ولم يكن يجد متنفسّاً له إلا عبر نزواتها الخيالية، كأن تتخيّل أن والدها قد مات أو قُتـل أو أصابه مرض. وكان كرهها وتعطشها للإنتقام منه يتعاظمان. غير أن خشيتها وعبء ضميرها كانا يضطرانها إلى ردع مثل هذه الرغبات ردعاً يكاد يكون تاماً. ثم كان سلوك زوجها تجاهها، فأحيا ذلك الميل الذي كان يعتمل في داخلها وأغناه. لكنها هنا أيضاً لم تستطع أن تعبّر عنه أو أن تشعر به. ولو أنها كانت واعية لكرهها لكانت في الوقت نفسه قد وعت تلك الجريمة، أو على الأقل تلك الإهانة، التي ارتكبها زوجها بحقّها، ولما كان للأعراض العُصابية أن تتطور على هذا النحو. لكن كرهها تفاقم، إذا جاز القول، في داخلتها ورغماً عنها وخارج نطاق الوعي. لقد كان العارض العُصابي عند تلك السيدة عبارة عن ردة فعل على كرهها. فقد تحوّل لمس الأشياء، بصورة لا واعية، إلى فعل تدمير لها. وكان من الواجب عليها أن تغسل يديها حتى تطهّرهما من ذلك الفعل التدميري الذي كان يدنّسهما. وكأنما كان الفعل الذي تقترفه يلطّخ يديها بالدماء، فكان عليها أن تفرك يديها وتمعن في فركهما لإزالة آثار الدماء عنهما. إن القوة التي كانت تدفعها إلى غسل يديها كانت عبارة عن ردة فعل على وطأة الكره الذي يزمجر في داخلها. إنها

محاولة لإزالة آثار الجريمة التي ارتكبتها، غير أنها لم تكن تعي إلا حاجتها إلى غسل اليدين، دون أن يتبادر إلى وعيها أيّ سببٍ من الأسباب التي تدفعها إلى التصرّف على هذا النحو. فالعارض الذي كان يبدو فعلاً خالياً من أيّ معنى، ما لبث أن تبيّن عند فهم دوافعه، أنه عامل دالّ على سلوكها. لكن كل ذلك كان يقتضي الولوج إلى ذلك القطاع اللاواعي من شخصيتها. ذلك القطاع الذي تترسّخ فيه جذور سلوكها الذي يبدو في ظاهره خالياً من المعنى. إن غسل اليدين كان عبارة عن تسوية، وإن لاواعية، أتاحت أن تنفّس عن غضبها، وأن تزيل في الوقت نفسه آثار شعورها بالذنب عبر أدائها لنوع من أنواع الشعائر والطقوس.

إن فهم الإوالات اللاواعية قد أتاح لفرويد أن يكتشف اكتشافاً كان له أن يلقي بعض الضوء على السلوك السويّ. وقد تمكّن بفضل ذلك الإكتشاف من تفسير بعض الهفوات، مثل النسيان أو فلتات اللسان، التي كان يحتار في أمرها كثير من الباحثين ولم يكن أيٌّ منهم قادراً على إيجاد تفسير معقول لها. فنحن نعلم جميعاً أننا نرى أنفسنا في لحظة معينة عاجزين عن تذكّر اسم نعلم حق العلم أننا نعرفه جيداً. والحقيقة أن مثل هذا النسيان قد تكون له أسباب كثيرة. لكن فرويد اكتشف أنه علينا، في معظم الأحيان، أن نبحث عن تفسير هذه الظاهرة في وجود شيء ما، في دواخلنا، يحول بيننا وبين التفكير بهذا الإسم. لماذا؟ لأنه مرتبط بالخوف أو بالغضب أو بشعور آخر من مثل هذه المشاعر، ولأن رغبتنا في استبقاء هذه الحالة المزعجة يجعلنا ننسى الإسم المرتبط بها. وكما كان نيتشه يقول: «إن ذاكرتي تقول لي إنني فعلت كذا، لكن كبريائي يقول لي إنني لم أفعله. فتتراجع ذاكرتي عن موقفها».

ثم إن مثل هذه الهفوات التي يتخفّى كياننا الحقيقي وراءها، لا تنجم بالضرورة عن الشعور بالخوف أو بالذنب. لنفترض أن أحد الأشخاص التقى بصديقه، وعوضاً عن أن يقوله له: «كيف الحال»؟ وجد نفسه يقول له: «أستودعك الله»، معرباً رغماً عنه عن شعوره الحقيقي تجاهه، أي عن رغبته

الدفينة بأن يفارق هذا الشخص الذي التقاه بأسرع وقت ممكن، بل أن يفترض أنه لم يلتقِ به بالمرة. إن المقتضيات المجتمعية وأصول اللياقات تجعل الإعراب عن مثل هذه الرغبة أمراً مستحيلاً. رغم ذلك فقد كان لذلك النفور المستتر أن يعرب عن نفسه، إذا جاز القول، من وراء ظهر الوعي. فقد نطقت شفتا الشخص المذكور بالكلمات التي تعبّر عن مشاعره الفعلية، في حين أنه كان يودّ، بالوعي، أنه يعرب عن سروره بالتقاء صديقه.

والأحلام تشكل بدورها مجالاً آخر للسلوك الذي يعتبره فرويد تعبيراً عن قوى اللاوعي. فهو يرى أن الحلم يعبّر كما يعبّر العارض العصابي وكما تعبّر الهفوة عن بعض القوى اللاواعية التي لا نسمح لها بالدخول إلى حيّز الوعي، بل نحرص على جعلها بمنأى عن الحيّز المذكور عندما نكون متحكّمين بأفكارنا. إن هذه الأفكار وهذه المشاعر المكبوتة تعود إلى الحياة وتعبّر عن نفسها خلال النوم، وهي التي نسميها أحلاماً.

إن هذا الفهم العام للحلم يستتبع لدى فرويد عدداً من المواقف الحاسمة.

فالقوى التي تحرّك حياتنا الحلمية هي رغباتنا اللاعقلانية. ففي خلال النوم تدبّ الحياة بعدد من الحوافز التي لا نريد أن نعترف لها بحق الوجود عندما نكون مستيقظين، بل ولا يسعنا أن نعترف لها بهذا الحق. مثال ذلك أن الكره والطمع والحسد والرغبات الجنسية، وخاصة منها الرغبات الرهاقية أو الشاذة، تجد التعبير عنها في الحلم بعد أن نكون قد استبعدناها عن حيّز الوعي. ويرى فرويد أننا نحمل جميعاً في دواخلنا مثل هذه الرغبات اللاعقلانية التي كبتناها بناء على وطأة المقتضيات المجتمعية، لكننا لا نقوى على التخلّص منها تماماً. فعندما تخف رقابة الوعي، خلال النوم، تدبّ الحياة في تلك الرغبات وتأخذ بالإفصاح عن نفسها في أحلامنا.

ثم يخطو فرويد خطوة أخرى، فيربط بين نظرية الأحلام ووظيفة النوم. فالنوم، بما هو ضرورة جسمانية للجسد الحي، يسعى لأن يؤمن لنا

أكبر قدر ممكن من الطمأنينة. فإذا شعرنا خلال نومنا بتلك الرغبات العنيفة فإنها تقضّ علينا مضاجعنا، كما يقال، فنستيقظ والحالة هذه من نومنا. من هنا كانت هذه الرغبات تتداخل وتتعامل مع تلك الضرورة الحِياوية التي تقتضي الحفاظ على النوم. فما الذي ينبغي لنا أن نقوم به عندئذ لكي نظل نائمين سوى أن نتخيّل أن رغباتنا قد لُبِّيَت وأُشبعَت؟ وهكذا فإننا نتذوق حلاوة الإنشراح والإشباع بدلاً من أن نعاني من وطأة الكبت والقمع.

وهكذا يصل فرويد إلى الجزم **بأن جوهر** الحلم هو تلبية الرغبات اللاعقلانية تلبيةً خيالية، وإن وظيفته هي المحافظة على النوم. إن هذا التفسير يُفهم بسهولة في الحالات التي لا تكون الرغبة فيها لا عقلانية، وبالتالي، عندما لا يكون شكل الحلم محرّفاً كما هي الحال، في رأي فرويد، في معظم الأحلام. لنفترض أن شخصاً تناول قبل نومه طعاماً مالحاً ثم شعر بالعطش خلال الليل. إن هذا الشخص قد يحلم بأنه في صدد البحث عن ينبوع عذب، أو أنه وجد بئراً عذبة المياه وأخذ يعبّ الماء بجرعات كبيرة. فعوضاً عن أن يستيقظ لكي يروي عطشه، نجده يوفّر لنفسه تلبية خيالية بأن يحلم أنه يَشرب الماء. وهكذا يستطيع أن يستمّر في نومه. وكلّنا يعلم طبيعة تلك التلبية الخيالية التي يوفرها لنا الحلم عندما يرن جرس المنبّه ليوقظنا من النوم: فنحن نسمع عندئذ في منامنا قرع أجراس الكنيسة، ونزيّن لأنفسنا أننا في صبيحة يوم الأحد، وأنه ليس من الضروري أن نستيقظ في مثل تلك الساعة المبكّرة. في هذا المثل أيضاً يقوم الحلم بدور الحفاظ على النوم. إن فرويد يجزم بأن هذه التلبيات البسيطة للرغبات التي لا تتّصف لدينا بالطابع اللاعقلاني هي أمور نادرة الحدوث عند الأشخاص البالغين، رغم أنها شائعة لدى الأطفال، كما يجزم من ناحيةَ أخرى بأن كل أحلامنا لا تلبي رغبات عقلانية بل رغبات لاعقلانية كانت قد كُبتت خلال حياة اليقظة.

ثم يصل فرويد إلى نتيجة أخرى متعلقة بطبيعة الأحلام: فالرغبات اللاعقلانية التي يعبّر الحلم عن تلبيتها تعود في أصولها إلى فترة الطفولة من

حياتنا؛ وأن هذه الرغبات كانت قد ظهرت ذات مرّة عندما كنا صغاراً، ثم استمرّت موجودة فينا بصورةٍ مستترة ودفينة. لذا فهي تعود وتحيا من جديد في حياة أحلامنا. إن هذه الأطروحة تعتمد على المقولة العامة التي تعتبر أن الطفل كائن ذو طبيعة لاعقلانية.

والواقع أن فرويد يرى أن الطفل تتناهبه طائفة من الميول اللامجتمعية. فهو إذ يفتقد للقوة الجسدية اللازمة وإلى المعارف الضرورية من أجل مكافحة هذه الدوافع العميقة، يظل محافظاً على براءته ولا يجد حاجة إلى حماية نفسه من شر مآربه. لكننا إذا توقفنا عند طبيعة تلك الدوافع بدلاً من التوقف عند نتائجها العملية، فإننا نرى أن الطفل، في جوهره، كائن لا مجتمعي ولا أخلاقي، وهذا أمر يبدو صحيحاً بالنسبة للدوافع الجنسية بالدرجة الأولى. ففرويد يعتبر أن كل القوى الجنسية التي توصف بأنها شاذة، عندما يكون الأمر متعلقاً بالأشخاص البالغين، تشكل جزءاً من النمو الجنسي السويّ لدى الطفل. فالطاقة الجنسية (الليبيدو) تتمحور عند الطفل الرضيع حول الفم، ثم تتصل فيما بعد بالبراز، إلى أن ينتهي الأمر بها إلى التمحور حول الأعضاء التناسلية. والطفل معرّض لأن تتناهبه الميول الساديّة والمازوخية العنيفة، فضلاً عن الميول الإستعراضية. وهو إذ لا يقوى على الحبّ، يظل رغم ذلك ذا ميول نرجسيّة، وذلك إذ يحبّ نفسه ولا يحبّ سواها. ثم إنه يغار غيرة شديدة، وتعتمل في داخله ميول تدميرية واضحة يعرب عنها تجاه منافسيه. والحياة الجنسية لدى الصبي الصغير ولدى البنت الصغيرة محكومة بالرغبات الرهاقيّة. إذ يرتبط كل منهما ارتباطاً شديداً بمن هو مخالف لجنسه من أبويه، ويشعر بغيرة شديدة تجاه من هو مماثل لجنسه من هذين الأبوين فيكرهه كرهاً عنيفاً. وليس ثمّة ما يحمله على كبت هذا الميل الرهاقي إلا خشيته من العقاب الذي قد يُلحقه به أحد الأبوين الذي هو موضع الكره. ثم إن الصبي الصغير لا يلبث أن يتماهى بالأوامر والنواهي التي يصدرها له والده، فيتخطى مشاعر الحقد التي يكنّها لهذا الوالد، ويستعيض عنها بالرغبة في أن يكون محبوباً منه. وينشأ نمو الوعي انطلاقاً من «عقدة أوديب» هذه.

إن هذه اللوحة التي يرسمها فرويد للطفل تشبه اللوحة التي رسمها عنه القديس أوغسطينوس شبهاً شديداً. فالقديس أوغسطينوس إنما يشدّد على المعصية المتأصلة في طبيعة الإنسان، لأنه يركّز بالأساس على تلك الرذيلة الموجودة لدى الطفل. وهو يعتبر أنّ الإنسان ينبغي أن يكون سيئاً وشريراً بالأساس. لأن الطفل سيء وشريرٌ قبل أن تتاح له الفرصة لتعلّم الشرّ، ومن قبل أن تفسده معاشرة السيّئين والأشرار. إن فرويد، شأنه في ذلك شأن أوغسطينوس، لا يلتفت إلى تلك الخصال الحميدة التي توازن لدى الطفل خصاله السيئة: نعني عفويته، وسلامة ردود أفعاله، ودقة الأحكام التي يطلقها على الناس، ونباهته في التعرف إلى مواقف الآخرين دون أن يتكلموا، وجهده الدؤوب لمعرفة العالم وفهمه، وبكلمة كل تلك الخصال العديدة التي تجعلنا نحبّ الأطفال ونُعجب بهم، وكل تلك الخصال الطفولية التي تعتبر، إذا ما وجدناها لدى البالغين، في عداد الكنوز الثمينة. أما الأسباب التي حدت بفرويد إلى التشديد على الطابع السيء والشرير لدى الطفل فعديدة. من بينها تلك الفكرة التي أشاعها العصر الڤكتوري والذي توهّم من خلالها أن هناك «براءة» طفلية لا شأن لها لا بالرغبات الجنسية ولا بالميول الشريرة. وعندما تصدّى فرويد لهذه الفكرة الوهمية الشائعة، انبرى له من يتّهمه بأنه يرمي من وراء ذلك إلى تشويه براءة الطفل ومن ثم إلى تدمير قيمة من أهمّ القيم العليا التي كان يؤمن بها الناس في ذلك الحين. من هنا يفهم المرء كيف كان على فرويد، في تلك المعركة، أن يضع نفسه في الطرف المقابل وأن يقدّم لنا عن الطفل صورة أحادية الجانب لا تُظهِر إلا الجانب السيء منه.

ثم إن هناك سبباً آخر لهذه اللوحة القاتمة التي يرسمها فرويد للطفل. فالواقع أن فرويد يعتبر من جهة أخرى أن من بين الوظائف التي يضطلع بها المجتمع وظيفة تساعد المرء على كبح ميوله اللاأخلاقية واللامجتمعية. وتتمّ هذه العملية التي تتحوّل النواحي السيئة بموجبها إلى نواح حسنة عبر إوالات يسميها فرويد «التكوينات الإرتكاسية» و«التصعيد». فقمع ميل من الميول

السيئة، كالسادية مثلاً، يؤدي إلى تكوُّن أحد الحوافز المضادّة كـالرفق والعطف الذي تتلخّص وظيفته في الحؤول دون تعبير السادية المكبوتة عن نفسها من خلال الفكر أو العمل أو الشعور. أما «التصعيد» فيعني به فرويد تلك الظاهرة التي تنفصل بواسطتها الدوافع السيئة عن أهدافها التي هي أهداف لا مجتمعية بالأصل، بحيث يصار إلى استخدامها من أجل تحقيق غايات أرفع وأشرف تنطوي بحد ذاتها على قيمة حضارية فعلية. والمثال الكلاسيكي على ذلك هو مثال الرجل الذي يصعّد ميله نحو تعذيب الآخرين بأن يتحوّل إلى إتقان فن الجراحة. ويعتبر فرويد أن ميولاً مثل المودة والحب والإبداع ليست ميولاً بدائية لدى الإنسان. إنها ليست ميولاً «بدائية» على حد قوله بل هي ميول «ثانوية» نشأت عن ضرورة قمع القوى التي هي بالأساس قوى سيئة وشريرة. وما الحضارة إلا نتيجة من نواتج القمع المذكور. فالإنسان كما يراه فرويد مختلف تماماً عند الإنسان كما يراه روسّو. إنسان فرويد مسكون بالقوى الخبيثة والسيئة. وكلما تطورت الحضارة وأكرهته على قمع تلك القوى، كلما كان له أن يتعلم كيف يبني تكوينات ارتكاسية وتصعيدات. وكلما تطور الجانب المجتمعي من شخصيته، كلما أصبح القمع أشدّ وأبقى. ولكن بما أن طاقة الإنسان على الإستجابة عبر التكوينات الإرتكاسية والتصعيدات طاقة محدودة، فإن عملية قمع الدوافع الأصلية بصورة متزايدة لا تكون عملية ناجحة بالضرورة. هكذا تعود الحياة لتدبّ من جديد بالدوافع المذكورة. ولما كان التأثير عليها بصورة مباشرة أمراً مستحيلاً، فإنها قد تؤدي بالمرء إلى العوارض العُصابية. وهكذا يصل فرويد إلى القول بأن الإنسان يظل دائماً حيال معضلة لا مفرّ منها: إذ كلما ارتفع مستوى التطور الثقافي، كلما كان القمع أشد وكان العُصاب أقوى.

إن هذا الفهم يتّجه حكماً وبالضرورة نحو القول بأن الطفل يظل في جوهره لا أخلاقياً ما دام لم يخضع للرقابة التي تفرضها المقتضيات المجتمعية. إلى ذلك، فالرقابة المذكورة لا تتوصل إلى إلغاء وطأة القوى السيئة التي تستمر في الوجود بصورة مستترة وباطنية.

ثم إن هناك سبباً آخر يدعو، في رأي فرويد، إلى التشديد على الطابع اللاعقلاني لدى الطفل. فقد تبيّن لفرويد نفسه، أثناء تحليله لأحلامه الخاصة، أن الدوافع اللاعقلانية، كالكره والغيرة والطمع، قد تظهر أيضاً لدى الشخص البالغ السويّ، السليم الذهن. ففي أواخر القرن الماضي وحتى بداية هذا القرن، كان الباحثون يعتبرون أن هناك خطأ واضحاً يفصل بين الإنسان المريض والإنسان السليم. فلم يكونوا يتصورون أن تلك الميول «المبتذلة» التي تظهر في الأحلام من شأنها أن تظهر لدى إنسان سويّ محترم. فكيف كان من الممكن تفسير وجود هذه القوى في الأحلام، إلا بالقضاء على ذلك التصّور الذي يعتبر الإنسان البالغ إنساناً سويّاً، سليماً؟ لقد وجد فرويد حلاً لتلك الصعوبة إذ نادى بأن القوى اللاعقلانية التي تظهر في أحلام الإنسان البالغ، ما هي إلا تعبير عن الطفل الذي يحيا في داخله ويتكلم من خلال أحلامه. فالبناء النظري الفرويدي يعتبر أن بعض الدوافع الطفلية التي كانت قد كُبتت في ما مضى، لا تزال تحيا في اللاوعي حياة سرّية، بل باطنية، ثم تعود إلى الظهور في الحلم بصورة متنكّرة ومقنّعة، وذلك بفعل حاجة الإنسان الراشد إلى وعيها وعياً واضحاً، حتى ولو في منامه. وسأذكر لكم هنا، من أجل توضيح هذه الأطروحة الفرويدية، أحد الأحلام التي حلّلها فرويد نفسه في كتابه تفسير الأحلام:

«1 -صديقي ر. هو عمّي. ـ أشعر نحوه بعطف كبير».

2 ـ أرى وجهه أمامي وقد تغيّر بعض الشيء. يبدو أنه استطال. كما يرى الناظر بوضوح أن هناك لحية صفراء أحاطت به.

ثم يلي ذلك القسمان الآخران، وهما كناية عن فكرة تعقبها صورة. لكنني أصرف النظر هنا عنهما.

إليكم كيف عمدت إلى تفسير هذا الحلم.

عندما عاد هذا الحلم إلى ذهني في فترة بعد الظهر ضحكت في البداية وقلت: «هذا الحلم لا معنى له» لكنه ظل يلاحقني ولم أستطع أن

أتخلص منه. وأخيراً أخذت، قرابة المساء، أوجه اللوم لنفسي قائلاً: «لو أن أحد مرضاك قال لك أثناء تفسير حلم من الأحلام «هذا لا معنى له» لكنت لمته على قوله واعتبرت أن وراء ذلك الحلم حكاية مزعجة يفضّل التستّر عليها وعدم الإفصاح عنها. تصّرف إذاً على هذا النحو مع نفسك. فقولك بأن الحلم لا معنى له ينمّ ولا شك عن ممانعة داخلية تحول بينك وبين تفسيره. فلا تدع هذه الممانعة تصرفك عن التفسير.» وهكذا آليت على نفسي أن أفسره.

ر. **هو عمي**. ما الذي قد يعنيه ذلك يا ترى؟ فأنا لم أعهد أن لي إلا عماً واحداً هو يوسف [1]. وهذه حكاية تعيسة. فقد تورط عمي المذكور، منذ نحو ثلاثين عاماً، في مضاربات مالية محفوفة بالمخاطر. وكان أن نال عقابه على تورطه. وكان والدي الذي ابيض شعره من الحزن خلال أيام معدودات يردّد على مسامعنا أن العم يوسف لم يكن خبيثاً بل قليل العقل. كان هذا تعبيره. فإذا كان صديقي ر. يبدو لي في صورة عمي يوسف فلا بدّ أنني أعني بذلك: أنّ ر. قليل العقل. إنني أجد مشقّة في تصديق ذلك وهو أمر يسوؤني كل السوء. غير أن الوجه المستطيل الملامح الذي تحيط به تلك اللحية الصفراء والذي رأيته في الحلم يؤيد ما أقول. فقد كان عمي مستطيل الوجه بالفعل، وكانت تحفّ بوجهه لحية شقراء جميلة. وكان صديقي ر. شديد السمرة. ولكن عندما يأخذ الشيب بغزو السمر فإنهم يكفّرون عن بهاء شبابهم التليد. إذ تصبح لحيتهم السوداء سمراء حمراء في بادىء الأمر، ثم يشوبها الإصفرار بعد ذلك، لتستقرّ في النهاية على اللون الرمادي. وكان

(1) من الملفت للنظر أن ذكرياتي، خلال اليقظة، أخذت تتقلّص تسهيلاً لأمر التحليل. فقد عرفت في الحقيقة خمسة من عمومتي، لكنني أحببت واحداً منهم حباً جماً وأعجبت به. لكنني ما إن تغلبت على الممانعة التي كانت تصرفني عن تفسير الحلم حتى أخذت أقول في نفسي: لم أعهد أن لدي سوى عم واحد، وهو بالضبط ذلك العم الذي يدور الحلم حوله.

صديقي ر. يمرّ بطور الشيب، فضلاً عن أنني أنا الآخر كنت أمر بهذا الطور أيضاً، الأمر الذي كنت ألاحظه بشيء من الأسى. فالوجه الذي رأيته في الحلم هو وجه صديقي ر. ووجه عمي في آن واحد. إنها صورة نوعية من طراز الصور التي كان يصنعها غالتون، ومن المعلوم أن هذا الرجل كان يأخذ صوراً فوتوغرافية عدّة على اللوحة نفسها لكي يستخلص منها ما تختص به العائلة الواحدة من مواصفات مشتركة. لا شك إذاً في الأمر. لقد كنت أفكّر بأن صديقي ر. قليل العقل، شأنه شأن عمي يوسف.

حتى الآن لا أستطيع أن أتصوّر ما هي الغاية التي جعلتني أماثل بين الصورتين على هذا النحو الذي يغيظني. لكن هذه الغاية لا يمكن أن تكون بعيدة الغور. فقد ارتكب عمي يوسف في زمانه جرماً معيناً. أما صديقي ر. فلم تكن تشوب سجلّ حياته شائبة لولا تلك الغرامة التي فرضت عليه عندما صدم أحد التلامذة بدراجته. أتكون هذه الفعلة هي التي تدور بخلدي؟ أمر سخيف. لكنني أستحضر الآن في ذهني حديثاً دار بيني وبين زميلي ن حول هذا الموضوع نفسه. كنت قد التقيت ن. في الشارع. وكان هو الآخر قد رُشّح لمنصب الأستاذية. وكان على علم بالشرف العظيم الذي شُرّفت به فهنأني عليه. لكنني قلت: «دعك من المزاح! فأنت خير العارفين بقيمة هذا النوع من الترشيحات!». عندئذ قال لي دون أن يعير الأمر كبير اهتمام: «من يدري. غير أن هناك أمراً خاصاً موجهاً ضدّي. ألا تعلم أنني أحلت ذات يوم أمام القضاء؟ لا أظن أن بي حاجة إلى إخبارك بأن التحقيق قد توقف عند حدّه. فقد كانت المسألة مسألة ابتزاز رخيص. وقد وجدت عنتاً كبيراً في الحيلولة دون ملاحقة المفترية ومعاقبتها. رغم ذلك فربما كان هناك من يستغلّ هذه المسألة ضدّي لدى الوزارة منعاً لتعييني. أما أنت، فليس ثمة شائبة تشوب وضعك». ها أنذا إذاً أضع يدي على المجرم، كما أضعها أيضاً على معنى الحلم ومقصده. فعمي يوسف يمثّل الزميلين اللذين لم يُعيّنا أستاذين، أحدهما لأنه قليل العقل، والآخر لأنه ارتكب جرماً. وأنا أعلم الآن لماذا كنت بحاجة إلى مثل هذه التركيبة. فإذا كانت بعض الدواعي

الطائفية كافية لتوضيح السبب الذي حال دون تعيين صديقيّ ر. و ن. ، فإن تعييني أنا يصبح محفوفاً بالشكوك. أما إذا كان بوسعي أن أعزو الإحجام عن تعيينهما لأسباب أخرى لا شأن لي بها، فإن باب الأمل يظل مفتوحاً أمامي. إن حلمي يجعل من ر. شخصاً قليل العقل، ويجعل من ن. شخصاً مجرماً. أما أنا فلست بهذا ولا ذاك. فليس ثمة إذاً ما يصلني بهذين الرجلين. وبالتالي فإن بوسعي أن أعلّق آمالاً على تعييني أستاذاً. وهكذا أتخلّص من ذلك الشعور الممضّ الذي يُلزمني بأن أطبّق على نفسي ما قاله المدير لزميلي ر.

بيد أن عليّ أن أفسّر هذا الحلم تفسيراً أشمل. فأنا لم أطمئن لتفسيري حتى الآن. إذ أنني لست راضياً عن نفسي إزاء هذه الخفّة التي جعلتني أستهين بقدر زميلين جليلين من زملائي من أجل شقّ الطريق أمام نفسي. لكن شعوري بالضيق ما لبث أن اعتدل: فأنا أعلم ما هي قيمة الشهادة في الحلم. وأنا مستعدّ كل الإستعداد لكي أنادي على رؤوس الأشهاد بأن ر. ليس قليل العقل، وأن ن. كان ضحيّة ابتزاز رخيص. كما أنني لا أعتقد أبداً أن أيرما قد تفاقم مرضها على أثر حقنة من البروبيلين حقنها بها أوتو. إذ إن الحلم لم يكن يعبّر، في كلا الحالتين، إلا عن التمنّي بأن تكون الأمور على هذا النحو. غير أن الإفتراض الذي يحقق رغبتي هو أقل سخفاً في الحلم الثاني مما هو عليه في الأول: إذ إنه يُحسن الإستعانة على قضاء حاجته بوقائع مادية ملموسة، شأنه، في ذلك، شأن تلك الإفتراآت المتقنة الصياغة حيث يدسّ المفتري بعض الحقائق في ثنايا افترائه الكاذب: فأنا أعلم، في ما عنى صديقي ر. ، أن أحد زملائه قد صوّت ضدّه، أما صديقي ن. فهو الذي أمدّني بالأسلحة التي أستطيع استعمالها ضده. رغم ذلك، أعود فأقول، إن تفسير هذا الحلم لا يزال ناقصاً.

إنني أفكر الآن بأن الحلم يحتوي على إشارة لم أعمل على تفسيرها حتى الآن. فالواقع أنني ما إن أدركت أن ر. هو عمّي حتى شعرت تجاهه بعطف كبير. من أين جاءني هذا الشعور؟ فأنا بالطبع لم أشعر يوماً تجاه

عمي يوسف بمثل هذا الشعور. وقد مضت سنوات طويلة على المودّة التي أكنّها لـ ر. ، لكنني لو جئت أعبر له عن عطف كذاك الذي شعرت به نحوه أثناء الحلم، لكان الأمر سيثير دهشته من غير شك. إن عطفي عليه يبدو لي أمراً مفتعلاً ومبالغاً به. ثم إن هذه المبالغة تلتقي، وإن بالإتجاه المضاد، مع قلّة الإعتبار التي أبديتها تجاه كفاءته الذهنية إذ خلطت بينه وبين عمي يوسف. لقد بدأت أحزر. إن هذا العطف لا ينتمي إلى الحلم من حيث مضمونه المضمر أي إلى الأفكار التي ينطوي عليها، بل هو مضادّ لها. فدوره يكمن في الحيلولة دون التفسير. لا شك في أن الأمر كذلك. فأنا أذكر ممانعتي لهذا التفسير، وأذكر كم تمنّيت أن لا أقوم به إذ كنت أقول في نفسي إن هذا الحلم لا معنى له. وقد تعلمت عن طريق الخبرة كيف ينبغي أن تفسّر هذه الممانعات. فهي لا تتمتّع بقيمة تفسيرية، بل تفصح عن مشاعرنا وحسب. فعندما لا تكون لدى ابنتي الصغيرة رغبة في أكل التفاحة التي نعطيها لها، تزعم أن التفّاحة مزّة الطعم حتى قبل أن تذوقها. وعندما يتصرّف مرضاي كما تتصرف ابنتي الصغيرة فإنني أدرك أن في الأمر تطورات معينة يريدون إبقاءها مكبوتة. وهكذا الأمر بالنسبة لحلمي: فأنا لم أكن أرغب بتفسيره لأن التفسير ينطوي على شيء أمانع في إظهاره. أما وقد استكملت هذا التفسير، فإنني صرت أعلم الآن ما هو ذلك الشيء: لقد كنت أقاوم الفكرة القائلة بأن ر. قليل العقل. والعطف الذي شعرت به تجاهه لم يكن ناشئاً عن المضمون المضمر للحلم، بل كان ناشئاً عن مقاومتي. فإذا كان المضمون المضمر لحلمي قد انتقل إلى موضع آخر ثم حُرّف واستُبدل بنقيضه، فما ذلك إلا لأن العطف أمر يعود عليّ هنا بالفائدة. بتعبير آخر، كان نقل الموضع مقصوداً. إنه ضرب من ضروب التستّر والموارية. لقد كانت أفكار حلمي تُشكّل إساءة بحقّ ر. ، وحتى لا ألاحظ هذه الإساءة استُبدلت هذه الأفكار بنقيضها، فكان العطف[2]».

(2) اقتطف هذا النصّ من كتاب فرويد «علم الأحلام».

- Freud, la science des rêves, PUF, P. 106-109.

«في هذا الموضع أعود إلى تفسير الحلم الذي كنا قد استخلصنا منه الكثير من الدروس، أعني به حلم صديقي ر. هو عمّي. كنا قد مضينا بعيداً في التحليل حتى تبيّن لنا بوضوح رغبتي في أن أعيّن أستاذاً. كما فسرّنا العطف الذي أبديته في الحلم تجاه ر. بوصفه شعوراً مختلفاً يرمي إلى التعويض عما في أفكار الحلم من إساءة لزميليّ. ولما كان الحلم خاصاً بي، فإن بوسعي أن أقول إنّ التحليل المذكور لم يكن يرضيني. فقد كنت أعلم كم أكنّ في حالة اليقظة من اعتبار وتقدير لزميليّ. لذا لم تكن تبدو لي رغبتي في أن أعيّن أستاذاً وفي أن لا أقاسمهما مصيرهما كافية لتفسير هذا الإختلاف بين حكمي عليهما خلال الحلم وبين تقديري الإعتيادي لهما. إذ إن مثل هذه الرغبة التي تحدو بي إلى حمل لقب الأستاذ من شأنها أن تبدو لي بمثابة الطموح المرضي الذي لا أعهده في نفسي إطلاقاً، وأظن أنني بعيد عنه كل البعد. ولست أدري في الحقيقة ما هو رأي الآخرين بي من هذه الناحية وكيف ينظر إليّ الذين يعرفونني من زاوية مسألة الطموح المذكور: فربما كنت طموحاً بالفعل، لكنني أعتقد أن هذا الطموح كان يرمي إلى تحقيق أمور أخرى لا علاقة لها باللّقب ولا بمنصب الأستاذ فوق العادة.

فمن أين جاءنـي إذاً هذا الطموح الذي يعزوه الحلم إليّ؟ فجأة يذهب تفكيري هنا إلى ما كان يتردّد على مسامعي أثناء طفولتي: فقد كانت والدتي فخورة جداً بمولودها الأول عندما ولدت. وقد جاءتها فلاحة عجوز وتنبأت لها بأن ابنها سيكون رجلاً عظيماً. وكانت مثل هذه التنبؤات أمراً شائعاً، فهناك الكثير من الأمهات اللواتي يدغدغن آمالاً كباراً، وكثير من الفلاحات العجائز والنساء العجائز اللواتي فقدن آمالهن في الحاضر فاتّجهن إلى التعويض عنها في المستقبل! إلى ذلك، فقد كانت هذه التنبؤات تعود بالخير على المتنبىء نفسه. أيكون تعطّشي للعظمة نابعاً من تلك الحادثة؟ لكنني أتذكّر انطباعاً تولّد لديّ عندما كنت صبياً يافعاً. وهو انطباع قد يكون له تفسير أجدى. فقد اصطحبني والداي ذات مساء، وكان لي من العمر يومئذ أحد عشر أو إثنا عشر عاماً، إلى مقهى يقع في حديقة براتر. وهناك رأيا

رجلاً يتنقّل من طاولة إلى أخرى ويرتجل أبياتاً من الشعر حول أيّ موضوع يطرحه رواد المقهى عليه، لقاء بعض الـدريهمات. فـأرسلني والدي في طلب هذا الشاعر إلى طاولتنا. فما كان منه، وقد سرّته مبادرتنا تلك، إلا أن ارتجل أبياتاً تتعلق بي أنا وتنبّأ فيها بأنني سأصبح وزيراً. ولا أزال أذكر جيداً ذلك الإنطباع الذي تولّد لديّ من جرّاء هذا التنبؤ الثاني. لقد جرت هذه الحادثة في أيام الوزارة البرجوازية. وكان والدي قبل ذلك بأيام قليلة قد أحضر إلى المنزل صور [الأقطاب البرجوازيين] الدكاترة هربست وجيسكرا وأونجروبرجر، الخ... وأضأنا الشموع في المنزل على شرف هؤلاء السـادة الكرام. والملفت للنظر أن بعض اليهود كانوا من بين هؤلاء الأقطاب. فكان كل طفل يهودي مجتهد يظن أنه يحمل في محفظته المدرسية حقيبة وزارية. وربما كانت تلك الإنطباعات التي تولّدت لدي في ذلك الحين هي التي دفعتني في البداية باتجاه دراسة الحقوق. فلم أقـرّر دراسة الـطب إلا في اللحظة الأخيرة. والطبيب لا يسعه أن يصبح وزيراً. فلنعد الآن إلى حلمي. إنني أدرك تمام الإدراك أن هذا الحلم قد نقلني من هذا الحاضر الذي تشوبه بعض الكآبة إلى تلك الفترة المشرقة والمفعمة بالآمال التي هي فترة الوزارة البرجوازية، وبذل ما في وسعه لتحقيق أمنيات ذلك الحين. فأنا أسيء معاملة زميليّ العالمين المحترمين لأنهما يهوديّين، فأصف الأول بأنه قليل العقل، والثاني بأنه مجرم، كما لو أنني كنت وزيراً بالفعل. لقد وضعت نفسي موضع الوزير. ويا له من انتقام! فصاحب المعالي يرفض تعييني أستاذاً فوق العادة، فأردّ له الكيل بأن أزيحه عن كرسيه وأضع نفسي مكانه في الحلم[3]».

إن تفسير هذا الحلم يشهد أيّما شهادة على ميل فرويد نحو اعتبار الميول اللاعقلانية، كالطموح مثلاً، أموراً متنافية مع الشخصية الراشدة، ومن ثَمَّ نحو معالجتها بوصفها من بقايا الطفولة لدى الإنسان البالغ. فالحلم

---

(3) المصدر إياه. ص 145 ـ 147.

المذكور يبيّن لنا بوضوح ذلك الطموح الذي كان يعمل في داخلة فرويد عندما عاش هذا الحلم. لكن فرويد يرفض الإعتراف رفضاً قاطعاً بأنه كان يرعى مثل هذا الطموح الفاضح. والواقع أنه يقدّم لنا هنا تحليلاً موفقاً لعملية العقلنة التي كان قد وصفها في مكان آخر وصفاً دقيقاً. إن تعليله يقوم على المبدأ التالي: «إذا كانت الرغبة بالتطلع إلى لقب آخر (وهو يرمي بهذا التعبير إلى التخفيف من شأن النقطة الأساسية، وهي الجاه أو الإعتبار الذي يتّصل باللقب المذكور) رغبة شديدة بالفعل، فإنها دليل على طموح مرضيّ» لكن فرويد يقول إنه لا يعتقد أنه يحب هذا الطموح. بل إنه يقول أكثر من ذلك. إذ يؤكد أنه لم يكن يتطلع إلى الحصول على لقب أستاذ فوق العادة، حتى ولو حكم عليه الآخرون بأنه ميّال إلى ذلك التطلع. وبالتالي فهو مضطر إلى التسليم بأن طموحه المذكور يتّصل برغباته الطفلية لا بشخصيته الحالية الراشدة. فإذا كان من الصحيح والبديهي أن تكون بعض الميول، كالطموح مثلاً، قد نمت وتطورت ضمن طبيعة الولد بعد أن كانت قد تكونت لديه منذ طفولته الأولى، فليس من الصحيح أن تكون غريبة تماماً على الشخصية الراشدة. إن فرويد إذ يتحدث عن شخص سويّ مثله، يرى نفسه مضطراً إلى رسم حدّ واضح جداً بين الطفل الذي ما زال قابعاً فيه، وبين نفسه باعتباره شخصاً بالغاً. علماً بأننا إذا كنا لم نعد نعتقد اليوم بوجود هذا الحد الفاصل، فإن ذلك يعود في جزء كبير منه إلى تأثير فرويد نفسه. فنحن نعتبر بصورة عامة أن بعض الرغبات اللاعقلانية من شأنها أن تشكل محركاً للسلوك والتصرف حتى عند الأشخاص الأسوياء. بل أكثر من ذلك: فهذه الرغبات اللاعقلانية ليست سوى رغبات هؤلاء الأشخاص أنفسهم، حتى ولو كانت تبدو في ظاهرها معيقة ومعرقلة لإنطلاقة تطورهم الأصلي.

لقد تحدثنا حتى الآن عن وجه واحد من أوجه النظرية الفرويدية في الأحلام. وقد فهمنا الأحلام بوصفها تلبية خياليّة للرغبات اللاعقلانية، وخاصة للرغبات الجنسية التي تكوّنت بالأصل منذ الطفولة الأولى ثم لم تجد سبيلها إلى التحول إلى تكوّنات ارتكاسيّة أو تصعيدية. إن تلبية الرغبات

المذكورة تتمّ عندما تكون رقابة الوعي ضعيفة، أي عندما نكون في حالة النوم. غير أننا إذا كنا نسمح لأنفسنا باستخراج تلبية هذه الرغبات اللاعقلانية في أحلامنا، فلن يكون لنا أن نشعر لا بالإحراج ولا بالإنزعاج من جرّاء تلك الأحلام. فنحن نادراً ما نحلم بأننا ارتكبنا جرماً أو رهاقاً أو أمراً سيئاً من هذا القبيل. وحتى لو حلمنا بمثل هذه الأمور فإننا لا نشعر بالإرتياح لتلبية هذه الرغبات في أحلامنا. لذا يذهب فرويد، من أجل تفسير هذه الظاهرة، إلى أن الرقيب الأخلاقي الذي يقبع في دواخلنا، يكون هو الآخر في حالة وسط بين النوم واليقظة. وهكذا فإن الأفكار والنزوات قد تتسرّب إلى وعينا خلال نومه بهذه الطريقة التي لا سبيل سواها. لكننا قلنا إن الرقيب لا يغفو إلاّ نصف إغفاءة. وهو يظل على شيء من اليقظة بحيث يجعل من المستحيل ظهور الأفكار الممنوعة ظهوراً واضحاً أو بصورة لا لبس فيها. فإذا كانت وظيفة الحلم أن يحافظ على النوم، فإن الرغبات اللاعقلانية التي تظهر في الأحلام ينبغي أن تتّخذ شكلاً تنكّرياً كافياً لخداع الرقيب. وهي تشبه في ذلك حالة الأعراض العصابية من حيث كونها تسوية بين القوى المكبوتة من قبل الحال [الهو] والقوى الكابتة التي يفرضها البال [الأنا الأعلى] عبر رقابته. والذي يحدث أحياناً هو أن عملية التنكّر هذه لا تتمّ على النحو المطلوب. فيصبح حلمنا عندئذ شديد الوضوح بحيث يكتشف الرقيب أمره، فنستفيق عندئذ من نومنا. ثم يذهب فرويد إلى أن العملية الأساسية في لغة الحلم هي عملية تقنيع الرغبات اللاعقلانية وتحريفها، وأن هذه العملية هي التي تمكّننا من الإستمرار في النوم دون أن ينتابنا الإنزعاج. إن هذه الفكرة تتخذ أهمية كبيرة في فهم فرويد لمسألة الرموز. ففرويد يعتقد أن وظيفة الرمز الرئيسية هي أن يعمل على تقنيع الرغبة الدفينة وتحوير شكلها. إنه يعتبر اللغة الرمزية كناية عن «كود سرّي» كما يعتبر تفسير الحلم كناية عن عمل يرمي إلى كشف سريّة هذا الكود.

إن هاتين الأطروحتين المتعلقتين بطبيعة مضمون الحلم باعتبارها طبيعة لاعقلانية وطفلية، فضلاً عن الوظيفة التحويرية لعمل الحلم، قد قادتنا

فرويد إلى فهم لغة الحلم فهماً أضيق بكثير من الفهم الذي اقترحته أثناء دراستي للغة الرمزية. فالكلام الرمزي بالنسبة لفرويد لا يُعتبر كلاماً صالحاً للتعبير بصورة أو بأخرى عن جميع أنواع المشاعر والأفكار، بل هو كلام يعبّر عن الرغبات الغريزية البدائية وحدها، فمعظم الرموز، في رأيه، هي من طبيعة جنسية. هكذا يُرمز إلى الأعضاء التناسلية لدى الذكور بالعصّي والأشجار والمظلات والسكاكين والأقلام والمطارق والطائرات وبعدد كبير من الأشياء الأخرى التي قد تكون صالحة لتمثيلها، سواء من حيث شكلها أو من حيث وظيفتها. كما أن الأعضاء التناسلية لدى الإناث قد يرمز إليها على النحو نفسه بتجاويف وقوارير وعلب وأبواب وصناديق صغيرة لحفظ المجوهرات وحدائق وأزهار... أما اللذة الجنسية فيُرمز إليها بنشاطات كالرقص والسباحة والتسلّق والطيران. كما أن سقوط الشعر أو الأسنان يُعتبر تمثيلاً رمزياً للخصاء [أو للعجز الجنسي]. وبالإضافة إلى العناصر الجنسية تعبّر الرموز عن الخبرات الأساسية التي مرّ بها الطفل الصغير. فالأب والأم يُرمز إليهما بالملك والملكة، أو بالأمبراطور والأمبراطورة. كما يرمز إلى الأطفال بالحيوانات الصغيرة، وإلى الموت بالسفر...

غير أن فرويد يستخدم الرموز العرضية في تفسيره للأحلام أكثر بكثير من استخدامه للرموز الجامعة، فهو يعتقد أن تفسير الحلم يقتضي تجزئته إلى عدة أجزاء، بصرف النظر عن تسلسله شبه المنطقي. كما يقتضي أن نحاول بعد ذلك أخذ كل عنصر من عناصر الحلم ونستدعي فكرة معينة نربطها به، ثم أن نستعيض عن كل عنصر أو كل جزء من عناصر الحلم وأجزائه بالأفكار التي تخطر على بالنا عند عملية التداعي هذه. فإذا جمعنا الأفكار التي توفرت لدينا عبر التداعي الحرّ، صار بوسعنا أن نبلور منها نصاً جديداً يتصف بالتماسك والمنطق، مما يكشف لنا عن دلالة الحلم الحقيقية. إن هذا الحلم الحقيقي الذي هو تعبير عن رغباتنا الدفينة، هو الذي يطلق عليه فرويد اسم «باطن الحلم». أما النسخة المحوّرة من الحلم، أي على نحو ما نتذكره عندما نستيقظ من النوم، فيسميه فرويد «ظاهر الحلم»، وأما عملية

التحوير والتقنيع فهي «عمل العلم». إلى ذلك فالعمليات الرئيسية التي يعمل الحلم بواسطتها على ترجمة باطن الحلم إلى ظـاهره تسمّى: التكثيف والإزاحة والصياغة الثانوية. أما «التكثيف» فيعني به فرويد أن الحلم الظاهر أقصر بكثير من الحلم الباطن. فهو يتناول من الحلم الباطن عدداً معيناً من العناصر، ويخلط بين أجزاء من مختلف العناصر ويجعل منها في الحلم الظاهر عنصراً جديداً مكثفاً. فإذا كنا نحلم، مثلاً، بوجه رجل صارم ومستبدّ يوحي لنا بالخوف، فإن من الممكن أن نرى في الحلم الظاهر رجلاً يشبه من حيث شعره شعر والدنا، ومن حيث قسمات وجهه وجه أستاذنا الصارم، ومن حيث لباسه لباس رئيسنا. أو إذا كنا نحلم بوضع ينتابنا فيه الحزن والهمّ، فإننا قد نحلم ببيت يوحي لنا سقفه ببيت آخر سبق لنا أن عشنا فيه تجربة الحزن نفسها، أو يوحي لنا موقع غرفة من غرفه ببيت سبق أن ارتبط في ذاكرتنا بتجربة انفعالية مماثلة. ففي الحلم الظاهر يوجد العنصران في اللوحة المركبة التي تمثل بيتاً واحداً. إن هذه الأمثلة تبيّن أن العناصر المتماثلة، في المضمون الإنفعالي، هي التي تتكثّف لتنشأ عنها ترسيمة الحلم. فإذا أخذنا بالإعتبار جوهر الكلام الرمزي فإن عملية التكثيف يمكن أن تُفهم عندئذ دون عناء يُذكر. وبينما يتّخذ الفرق بين شخصين أو شيئين أهمية بارزة ضمن إطار الواقع الخارجي، فإن هذا الفرق لا يتّخذ أية أهمية من زاوية الـواقع الداخلي. فالمهم هو أن يكون الشخصان أو الشيئان مرتبطين بالتجربة الحميمة الواحدة التي يعبّران عنها.

أما «الإزاحة» فهي تعني عند فرويد أن أحد عناصر الحلم الباطن، وربما أحد أهم عناصره، يتعبّر عنه في الحلم الظاهر بعنصر غامض قد يبدو لنا عادة أنه بلا أهمية على الإطلاق. من هنا إن الحلم الظاهر كثيراً ما يتعامل مع العناصر الهامة بالفعل وكأنها خالية من أية دلالة مخصوصة، مما يساعده على إخفاء معنى الحلم الفعلي.

وأما «الصياغة الثانوية» فهي تدل على ما يعنيه فرويد بذلك الجزء المخصوص من عمل الحلم الذي يستكمل عملية التقنيع والتنكّر. هكذا يتم

سدّ مافي الحلم الظاهر من ثغرات وترميم ما فيه من مطارح مفّككة. بحيث يؤول الأمر في النهاية إلى اتخاذ الحلم الظاهر طابع الحكاية المتماسكة والمنطقية التي هي كناية عن واجهة تتم خلفها دراما الحلم العاطفية.

وأخيراً يشير فرويد إلى عاملين آخرين يجعلان فهم الحلم أمراً عويصاً ويزيدان من أهمية الوظيفة التحويرية في عمل الحلم. العامل الأول هو أن عناصر الحلم كثيراً ما يكون معناها مضاداً لها بحد ذاتها. فارتداء الملابس قد يرمز إلى العري. وكون المرء غنياً قد يعني كونه فقيراً، والشعور بمودة معينة قد يعني الكره أو الغضب. أما العامل الثاني فهو أن مختلف العناصر لا تتسلسل في الحلم الظاهر تسلسلاً منطقياً. ففي الحلم الظاهر لا وجود لأمور مثل «لكن» و«بالتالي» و«لأن» و«إذا». . . لكن هذه العلاقات المنطقية تتعبّر، في الحقيقة في العلاقة القائمة بين الصور المرتسمة في الحلم. فقد يرى الحالم مثلاً أحد الأشخاص واقفاً رافعاً قبضته، ثم يراه وقد تحوّل فجأة إلى صوص. فهذه الفكرة الحلمية قد تعني في لغة اليقظة: «أن هذا الشخص يعطيك انطباعاً بأنه شديد البأس، لكنه في الحقيقة أضعف وأجبن من دجاجة!» إن هذه العلاقة المنطقية تتعبّر في ظاهر الحلم عبر تعاقب صورتين.

وأخيراً ينبغي أن نذكر إضافة هامة إلى هذه الترسيمة التمهيدية للنظرية الفريدية في الحلم. فالتشديد على الطبيعة الصبيانية لمضمون الحلم قد تدعونا إلى الإعتقاد بأن فرويد لا يسلّم بوجود صلة انفعالية بين الحلم والزمن الحاضر، بل بينه وبين الزمن الماضي فقط. هذه الفكرة ليست صحيحة بالمرة. ففرويد يعتقد أن الحافز على الحلم هو دائماً حدث متعلق بالحاضر، وهو حدث يحصل عادة في النهار نفسه أو المساء نفسه الذي سبق الحلم. لكن الحلم لا يمكن أن يتولّد إلا عن أحداث على علاقة بميول تعود إلى الطفولة الأولى. فالطاقة اللازمة لإيجاد الحلم إنما تنجم عن زخم التجربة الطفولية. لكن هذا الحلم لا يبرز أبداً إلى حيّز الوجود ما لم يحصل للحالم حدثٌ قريب العهد من شأنه أن يُحيي تلك التجربة القديمة، مما

يجعل حصول الحلم في الوقت الذي حصل فيه بالذات أمـراً ممكناً. وتوضيحاً لهذه النقطة نضرب مثلاً بسيطاً جداً. لنفترض أن لدينا شخصاً يعمل تحت إمرة رئيس متسلّط. وإن هذا الشخص يبالغ في الخشية من رئيسه، لأنه عندما كان طفلاً كان يخشى سطوة أبيه. وقد حصل له أن أنّبه رئيسه ذات يوم لسبب أو لآخر. في الليلة التالية رأى هذا الشخص كابوساً مفاده أن رجلاً تختلط فيه معالم رئيسه ومعالم والده، يحاول قتله. فلو أنه لم يكن يخشى سطوة والده عندما كان طفلاً، لما كانت انتقادات رئيسه قد أخافته إلى هذا الحدّ. لكننا نستطيع أن نقول من جهة ثانية إنه لو لم يكن قد خالف رئيسه في ذلك اليوم، ولو لم يعمد هذا الرئيس إلى توجيه اللوم إليه، لما كانت مشاعر الخوف الدفينة لدى ذلك الشخص قد استنفرت وبالتالي لما حصل الحلم.

إن بوسع القارىء أن يكوّن فكرة أفضل عن المنهج الذي اتّبعه فرويد في تفسير الأحلام إذا رأى كيف عمد فرويد نفسه إلى تطبيق هذه المبادىء التي ذكرناها من أجل تفسير بعض الأحلام المحدّدة. فنذكر هنا حلمين: أولهما يدور حول رمز جامع: العري. والثاني يكاد يقتصر على استعمال الرموز العَرَضية.

حلم الارتباك من جراء العري

«إن الأحلام التي يرى المرء نفسه فيها عارياً من الثياب أو متجرّداً من بعضها في حضور أشخاص غرباء هي أحلام لا يرافقها في أغلب الأحيان شعور بالخجل. غير أننا لن نتطرق هنا إلا إلى أحلام العري التي يرافقها مثل هذا الشعور حيث يودّ المرء أن يفرّ أو يختبىء، وحيث يعتريه شعور بالكفّ فلا يستطيع من موضعه حراكاً، بل يشعر بأنه عاجز عن تبديل شيء في ذلك الوضع المزعج. فحلم العري لا يعتبر حلماً نمطياً إلا في الحالة المذكورة، وذلك بصرف النظر عما يلابسها من تعقيدات وإضافات تختلف باختلاف الأشخاص. والجوهري في الأمر هو هذا الشعور بالخجل شعوراً مزعجاً لا يقوى معه المرء على تستير عريه رغم رغبته ورغم محاولته التوصل إلى ذلك

عن طريق التهرّب من الأشخاص الغرباء في أغلب الأحيان. وأعتقد أن معظم قرائي قد سبق لهم أن عرفوا هذا الوضع في أحلامهم.

والمرء لا يعرف عادة طبيعة عريه. فقد نسمعه يقول: «كنت ارتدي قميصاً»، لكن الصورة نادراً ما تكون واضحة. بل تكون عادة على قسط كبير من الغموض بحيث نسمع المرء يضيف: «بل كنت أرتدي قميصاً داخلياً». ويتفق في أغلب الأحيان أن لا يكون ما نُزع من الثياب كافياً لتبرير هذا الخجل الذي يشعر به الحالم. فقد يشعر أحد الضباط القدماء بالعري لمجرّد شعوره بأنه يلبس ثوباً مخالفاً للزي العسكري. فنسمعه يقول: كنت أسير في الشارع ولم أكن أتمنطق سيفي ورأيت بعض الضباط قادمين نحوي. أو لم أكن ألبس ياقتي، أو كنت أرتدي سروالاً مدنياً ذا مربعات، الخ...

أما الأشخاص الذين يشعر المرء بالخجل منهم فهم في معظم الأحيان غرباء لا يميّز الحالم قسمات وجوههم. ولا يحدث أبداً في الحلم النمطي أن تكون الملابس التي تسببّت لنا كل هذا الحرج مثاراً لاهتمام الآخرين أو محطّاً لأنظارهم. بل العكس. فهم يبدون لا مبالين بما يرون أو متطلعين بشيء من الرزانة والتجهم، على نحو ما لاحظت في أحد الأحلام الواضحة. وهذا أمر يدعو إلى التفكير.

فالواقع أن هناك تضارباً بين خجل الحالم ولا مبالاة المشاهدين من نوع التضارب الذي كثيراً ما نجده في أحلامنا. إذ يُفترض بالغرباء، إذا هم شاؤوا أن يستجيبوا لوضع الحلم ولمشاعر الحالم، أن ينظروا إلى هذا الأخير بدهشة، أو أن يسخروا منه، أو أن يعربوا عن استيائهم. لكن بوسع المرء أن يعتقد أن رد الفعل هذا قد استُبعد تحقيقاً لرغبة ما. في حين بقي الخجل ماثلاً وكأنما هناك قوة شديدة تحافظ عليه: وهكذا يتبيّن لنا أن هـذين الشطرين لا يتفقان تماماً. وربما كانت هذه الشهادة الممتعة تبيّن لنا أن الحلم لا يتفسّر كليًّا عن طريق التحريف الذي تُحدثه فيه الرغبة.

هذه الشهادة تشكل جوهر القصّة التي قرأناها جميعاً في رواية أندرسون[4]، والتي أخرجها فولدا مؤخراً في مسرحيته «الطلسم». تتحدث قصة أندرسون عن رجلين محتالين كانا قد نسجاً للأمبراطور ثوباً ثميناً، لكنه لا يُرى إلا من قبل الأخيار المخلصين من أبناء الرعيّة. وكان أن ظهر الأمبراطور على رعيّته مرتدياً هذا الثوب الذي لا يُرى، فما كان من الناس الذين خافوا عواقب هذه المحنة إلا أن تظاهروا بأنهم لم يلاحظوا أن الأمبراطور كان عارياً.

وهذا وضع حلمنا بالذات. فليس من الشطط في شيء أن يفترض المرء أن هذا الجانب الذي لا يفهمه العقل من مضمون الحلم كان في عداد الدواعي التي دفعت إلى البحث عن خرافة ما بحيث يظل هناك معنى معيناً للوضع الذي تخلّفه في ذاكرتنا. وقد فقد هذا الوضع دلالته الأولى بعد ذلك، واستخدم لغايات أخرى. لكننا سنرى أن عدم فهم مضمون الحلم من جانب النشاط الواعي المنبثق عن سستام نفسي ثان أمر شائع جداً، بحيث ينبغي لنا اعتباره بمثابة أحد العوامل التي تضفي على الحلم شكله النهائي. وإنما تنشأ الوساوس والمخاوف المرضية عن مثل هذه الإلتباسات التي تقع بين مختلف الأصعدة النفسية.

فلنعيّـن إذاً عناصر التفسير في حلمنا هذا. فالمحتال هنا إنما هو الحلم نفسه. والأمبراطور هو الحالم بالذات. أما النـزوح نحو الـوعظ والإرشاد فهو ينمّ عن مقولة غامضة مفادها أن في المضمون المضمر للحلم رغبات ممنوعة ومكبوتة كانت بمثابة كبش المحرقة. إن تداعيات الأفكار التي وجدتها أثناء تحليلي لهذا الضرب من الأحلام عند المصابين بالعُصاب تسمح لي بالقول إن هناك، بالأساس، ذكريات تعود إلى طفولتنا الأولى. فنحن لم يكن بوسعنا أن نظهر أمام ذوينا وأمام الغرباء وقد نزعنا عنا بعض ملابسنا إلا أثناء الطفولة. ففي ذلك الحين لم يكن ينتابنا الشعور بالخجل إذا

---

(4) ملابس الامبراطور الجديدة.

- Andersen, les habits neufs de l'empereur.

كنا عراة أمام ذوينا أو أمام الغرباء من خدم أو زوّار[5]. بل إن بوسعنا أن نلاحظ أن كثيراً من الأولاد يظلون يشعرون، عند تجردهم من ملابسهم، بشيء من الحبور والنشوة، لا بالخجل، رغم أنهم صاروا يافعين. فهم يضحكون وينطّون أو يتبادلون الصفع بعضهم على أجساد بعض، فتؤنبهم أمهم بقولها: «عيب، لا ينبغي لكم أن تفعلوا ذلك». وكثيراً ما يجد الأولاد لذة في استعراض أجسادهم. فلا يسع المرء أن يتنزه في الريف دون أن يلتقي بأطفال في الثانية أو الثالثة من العمر ممن يرفعون أثوابهم أمام المارة، وكأنما هم يفعلون ذلك على سبيل التكريم والترحيب. ويذكر أحد مرضاي أنه لما كان في الثامنة، كان يرغب قبل أن يأوي إلى سريره أن يرقص بلباسه الداخلي أمام أخته الصغيرة التي كانت في الغرفة المجاورة. لكن الخادمة كانت تمنعه. ولطالما أولى العُصابيون، في طفولتهم، أهمية كبيرة لأمور من هذا القبيل. وهي أمور ينبغي لنا أن نجعلها أيضاً في أساس ذلك الشعور الذي يتملك المصابين بالذهان الهذياني [الپارانويا] ويزيّن لهم أن هناك من يراقبهم أثناء خلعهم لثيابهم وأثناء ارتدائها. كما أننا نجد بين المنحرفين والشاذين فئة تحوّلت لديها هذه الحوافز الطفلية إلى وسواس ملحّ: تلك هي فئة الإستعراضيين.

عندما ننظر إلى سابق عهدنا يبدو لنا هذا الجزء من طفولتنا الذي كان لا يعرف الخجل بمثابة الجنة، وهل الجنة نفسها شيءٌ آخر سوى مجموع أحلام اليقظة هذه التي كانت تراودنا إبان طفولتنا؟ لذا كان البشر في الجنة عراة، ولم يكن ينتابهم أدنى خجل إلى أن استيقظت فيهم مشاعر الخجل والقلق، وطردوا من هناك وبدأت تنتابهم شواغل الحياة الجنسية والحضارة. فالحلم يستطيع أن يعيدنا كل ليلة إلى تلك الجنة. وقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن انطباعات الطفولة الأولى (انطباعات حقبة «ما قبل التاريخ» التي تعود إلى ما يناهز الأربعة آلاف عام) تسعى إلى تكرار نفسها مهما كان مضمونها.

(5) وفي القصة التي نحن بصددها نجد طفلاً صغيراً هو الذي يصرخ على مسمع من الجمهور: «ولكنه لا يلبس شيئاً»!.

وتكرارها هذا إن هو إلا تحقيق لرغبة. فأحلام العربي إذاً ما هي إلا أحلام استعراضية.

إن الحلم الإستعراضي يعود في النهاية إلى جسدنا الخاص، إلى هذا الجسد الذي لا يتراءى لنا على نحو ما كان عليه إبان الطفولة، بل على نحو ما هو عليه الآن إذ لا يكون مرتدياً إلا ما لا يذكر من الملابس مما يجعله جسداً لا ميزة له عن الأجساد الأخرى بفعل تراكم كل الذكريات اللاحقة حول ثياب العري وحول ما تفرضه الرقابة. إنني لا أعرف أمثلة يظهر فيها أولئك المشاهدون الحقيقيون لهذه الإستعراضات الطفلية. فالحلم يكاد لا يكون على الإطلاق مجرّد ذكرى وحسب. ومن الملاحظ أن الأشخاص الذين أيقظوا لدينا اهتماماتنا الجنسية إبان طفولتنا يُصاد إلى استبعادهم عن كل صور الحلم والهستيريا والعصابات الإستحواذية. فلا يظهر هؤلاء الأشخاص إلا في الذهان الهذياني وحسب. ورغم أنهم يظلون غير مرئيين، فإن الذهان المذكور يظل متشبثاً باقتناعه بوجودهم. «فالعدد الغفير من الغرباء» الذين لا يأبهون بمشهد العري والذين يستعيض بهم الحلم عن أولئك، هو بالضبط نقيض التمنيّ الذي يرغب بوجود أولئك الأشخاص القلائل المعروفين حق المعرفة والذين كان المرء يستعرض جسده عارياً أمامهم إبّان طفولته. ونحن نجد هذا «العدد الغفير من الغرباء» في أحلام أخرى كثيرة. وهم يشهدون دائماً، وإن على نحو مضادّ، على رغبتنا في «كتمان السرّ». وهكذا يتبيّن لنا كيف أن استعادة الوضع القديم، على نحو ما يظهره لنا الذهان الهذياني [البارانويا]، يفسّر التضادّ المذكور: إذ يعتقد المصاب بأنه لا يمكن أن يكون وحده، وأنه لا بدّ أن يكون خاضعاً للمراقبة ولكن من قِبَل «عدد غفير من الغرباء يراقبونه بلا مبالاة وبوجوه ليس ثمة ما يميز بعضها عن بعض».

إلى ذلك ينبغي أن نأخذ بالإعتبار مسألة الكبت في الأحلام الإستعراضية. إذ إن الإنطباع الأليم في الحلم إنما ينشأ عن رد فعل السستام النفسي الثاني: فهو يعود بالتالي إلى أن المشهد الإستعراضي قد توصل رغم كل شيء إلى عرض نفسه.

وسيكون لنا حديث آخر عن الشعور بالكفّ. فالحلم يستعمل الشعور المذكور للدلالة على صراع الإرادات، للدلالة على اللا. إذ إن مشاريعنا اللاواعية تودّ أن يستمرّ الإستعراض بحيث يكون استعراضاً متواصلاً. أما مقتضيات الرقابة فتفرض وضع حدّ له»(6).

حلم الأدروسة النباتية

«كتبت أدروسة حول إحدى النباتات. الكتاب أمامي. أقلب صفحة بعينها أُثبتت عليها لوحة ملوّنة. تحتوي كل نسخة من النُسخ على عيّنة يابسة من النبتة، كما هي الحال في المصنّفات النباتية.

التحليل: ـ كنت قد رأيت بعد ظهر ذلك اليوم في واجهة إحدى المكتبات كتاباً صدر حديثاً بعنوان: فصيلة السكوكع. ولعله أدروسة حول هذه النبتة.

والسكوكع هو الزهرة المفضلة لدى زوجتي. وأنا ألوم نفسي من حين إلى آخر لأنني نادراً ما آتيها بالزهور علماً أنها تحبّ ذلك. وبمناسبة تقديم الزهور أتذكر قصة كنت قد رويتها منذ حين قريب أمام شلّة من أصدقائي. وكنت أرمي من وراء هذه القصة أن أبرهن على فرضيتي القائلة بأن نسياننا للأمور إنما يحقق، عادةً، رؤى لاوعينا ويتيح للمرء أن يكتشف تلك الإستعدادات الخفيّة التي تعتمل في نفس من ينسى: فقد اعتادت إحدى النساء أن تتلقّى من زوجها باقة من الزهور في عيد ميلادها. غير أن الزوج تخلّف ذات عام عن تقديم الزهور لها فاعتبرت ذلك دالولاً على فتور حبه لها وأخذت تبكي. ولم يستطع الزوج أن يفهم سبب بكائها إلا عندما قالت له «اليوم عيد ميلادي» فضرب جبينه بيده وصاح قائلاً: «لا تؤاخذيني، لقد نسيت الأمر تماماً» ثم هرع خارجاً لكي يجلب لها الزهور. بيد أن ذلك لم يدخل العزاء إلى قلبها، لأنها رأت في نسيان زوجها دليلاً على أنها لم تعد

(6) اقتطف هذا النص من كتاب فرويد، «علم الأحلام». المرجع المذكور، ص 182 ـ 185.

تحتلّ من أفكاره ذلك الموقع الذي كانت تحتله من قبل. وقد التقت هذه المرأة ل. مع زوجتي منذ يومين وأخبرتها أنها بخير وسألتها عن أحوالي. فقد كانت من بين الذين عالجتهم منذ سنوات.

وثمّة أمر آخر. فقد سبق لي بالفعل أن كتبت في ما مضى ما يشبه الأدروسة حول نبتة معينة: كان ذلك مقالاً عن نبتة الكوكا. وقد استرعى ذلك المقال في حينه انتباه ك. كولر لما فيه من كلام عن خصائص الكوكايين التخديرية. وكنت شخصياً قد أشرت في ما مضى إلى إمكانية استعمال النبتة لهذا الغرض لكنني لم أتعمق في الأمر. بناء عليه، فكّرت بعد ظهر اليوم الذي تلا الحلم (إذ أنني لم أجد متّسعاً من الوقت لتفسيره إلا في المساء) أن الكوكايين قد جال في خاطري أثناء حلم من أحلام اليقظة. فلو أنني مصاب بالچلوكوما(*) لكنت ذهبت، متخفيّاً، إلى برلين، وطلبت من أحد أصدقائي أن يجري لي العملية على يد طبيب كان قد دلّني عليه. وبما أن هذا الطبيب لن يكون على علم بهويتي فإنه سيقول على مسمعي مرة أخرى، كم أصبحت هذه العمليات سهلة منذ أن أخذ الجراحون يستعملون الكوكايين في إجرائها، دون أن يصدر عني ما ينمّ عن مساهمتي في هذا الاكتشاف. ثم اختلطت بحلم اليقظة هذا أفكار حول الحرج الذي يجده الطبيب حين سيضطر إلى طلب المساعدة الطبية لنفسه من زملائه. وقلت إن بوسعي، في هذه الحال، أن أدفع للجراح البرليني أجره مثل سائر الناس ما دام لا يعرفني. والآن، إذ أتذكر حلم اليقظة هذا، ألاحظ أنه ينطوي على ذكرى حدث محدّد. فالواقع إنه بعد اكتشاف كولر بوقت قصير أصيب والدي بالچلوكوما. وقد أجريَت له العملية على يد صديقي جراح العيون كونيچستين. وقد خدّره الدكتور كولر بالكوكايين وقال في تلك المناسبة إن الصدف شاءت أن تجمع الأشخاص الثلاثة الذين ساهموا في إدخال الكوكايين على هذا المجال الطبي في ذلك المكان.

وإنني أتساءل الآن متى خطرت لي هذه الحكاية آخر مرة. وتذكرت

(*) مرض من أمراض العين.

أنها خطرت لي منذ بضعة أيام عندما تلقّيت نسخة من المجلد التذكاري الذي أصدره عدد من الطلاب إحياءً منهم ليوبيل أستاذهم مدير المختبر. وقد أتى هذا الكتاب، في معرض تعداده لمآثر المختبر، على اكتشاف خصائص الكوكايين التخديرية على يد كولر. وهكذا لاحظت فجأة أن حلمي يرتبط بحدث من أحداث الليلة البارحة. فقد حصل بالضبط أن رافقت الدكتور كونيجستين إلى منزله، ودار حديثنا أثناء الطريق حول أمر تثـور له مشاعري كلما تطرق أحد إليه. وبينما نحن واقفَيْن أمام مدخل منزله إذا بالدكتور غارتنر(7) يمرّ برفقة زوجته الشابة. فلم يكن مني إلا أن أعربت لهما عن سروري برؤيتهما نَضِرَيْن(*) على هذا النحو. والحال أن الدكتور غارتنر كان أحد المشاركين في تأليف المجلد التذكاري الذي تحدّثت عنه أعلاه، وقد ذكّرني مرآه بالمجلد المذكور. كما أن حديثي مع الدكتور كونيچيستين كان يدور ـ لأسباب أخرى ـ حول تلك السيدة ل. التي تحدّثت أعلاه أيضاً عن خيبة أملها يوم عيد ميلادها.

سأحاول أن أشير إلى الوقائع الأخرى التي كان لها أن تحدّد مضمون الحلم. لقد كانت الأدروسة تضمّ عيّنة من النبتة اليابسة، على نحو ما يضم المصنّف النباتي عيّناته. وتتصل بالمصنّف النباتي إحدى ذكرياتي عندما كنت طالباً في الثانوية. فقد عمد ناظر ثانويتنا ذات يوم إلى جمع طلاب الصفوف العليا ليعهد إليهم بالمصنّف النباتي التي تملكه المؤسسة وطلب منهم أن يتفحصّوه ويتعهّدوه بالتنظيف. وقد وجدنا بين أوراقه عدداً من ديدان الكتب. ويبدو أن الناظر لم يكن يثق بي كثيراً إذ لم يعهد إليّ إلا بعدد بسيط من الأوراق. وأذكر أنه كان في تلك الأوراق عدد من الصُليبيّات(**). وتجدر الإشارة إلى أنني لم أكن أُعير علم النبات أدنى اهتمام، وقد طُرح علي أثناء امتحان مادة علم النبات أن أحدّد نوع نبتة من الصليبيات بالذات، فلم

---

(7) وكلمة غارتنر تعني: البستاني.

(*) Fleuris. وتعني حرفياً: مزدهرين أو أيضاً مزهرين (من الزهور).

(**) فصيلة نباتية من ذوات الفلقتين.

أتمكن من تحديد نوعها. ولو أن معلوماتي النظرية لم تكن على قدّ المقام لكنت وقعت وقتها في مأزق حرج. وأنتقل الآن من فصيلة الصُليبيّات إلى فصيلة المركّبات. فالخرشوف [أو الأرضي شوكي] من فصيلة المركّبات. وربما كان بوسعي أن أعتبر زهرته بمثابة زهرتي المفضّلة. وكثيراً ما كانت زوجتي تأتيني من السوق بهذه الزهرة المفضلة لديّ، مبرهنةً بذلك على أنها أفضل مني.

إنني أرى الأدروسة التي كتبتها ماثلة أمامي. ـ وثمّة سبب لذلك. فقد بعث لي البارحة صديق ثاقب البصيرة برسالة من برلين يقول فيها: «أفكّر كثيراً في كتابك عن الأحلام. إنني أراه ماثلاً أمام ناظريّ جاهزاً ناجزاً، حتى أني أقلّب صفحاته». كم مرة حسدت هذا الصديق على نفاذ بصيرته! ثم تمنيت بدوري، لو أنني أستطيع رؤية هذا الكتاب جاهزاً ناجزاً وماثلاً أمام ناظريّ!

اللوحة الملونة المثبتة على الصفحة ـ عندما كنت أدرس الطب، لم تكن تطيب لي الدراسة إلا في الأدروسات. ورغم قلّة مواردي المالية كنت أحصل على عدد من المجلات الطبية التي كانت لوحاتها الملوّنة تسرّني جداً. كنت فخوراً بأن أتقن عملي على هذا النحو. وعندما أخذت أنشر بعض كتاباتي كنت أرفقها بلوحات مرسومة بخط يدي، وأذكر أن إحدى تلك الرسوم بدت لأحد زملائي تعيسة جداً بحيث لم يستطع أحد زملائي ضبط نفسه عن التعليق عليها بسخرية رغم أنه من الأصدقاء المخلصين. ولا أدري كيف تحضرني هنا إحدى ذكريات طفولتي الأولى. فقد خطر لوالدي ذات يوم أن يعهد لي ولأكبر أخواتي بكتاب يحتوي على صـور ملوّنة (تصف رحلة إلى بلاد فارس). كان لي من العمر يومئذ خمس سنوات، وكانت أختي لم تبلغ الثالثة بعد، وما زالت البهجة العارمة التي خالطت تمزيقنا لأوراق ذلك الكتاب (ورقة ورقة، كما لو أنه كان ثمرة من ثمار الخرشوف) عالقة في ذهني، ولعلّها الحدث الوحيد الذي ما زلت أحمل ذكراه من بين أحداث تلك الفترة بصورة حيّة. وعندما صرت طالباً بعد ذلك تملكني شغف شديد

باقتناء الكتب. فكنت أجمعها وأودّ لو يكون لدي الكثير منها (كان ذلك أمراً شبيهاً بأمر حاجتي للدراسة في الادروسات، وهو شغف أستطيع مقارنته بشغف السكوكـع والخرشوف في أفكار الحلم). لقد صرت عبارة عن بوشرووم (قارضاً من قوارض المكتبات، حرفياً: دودة من ديدان الكتب).

ومنذ أن دأبت على التأمل في تاريخ حياتي، كنت أُرجع دائماً هذا «الشغف الأول» إلى ذلك الإنطباع الطفولي، أو ربما كنت بالأحرى اعترف بأن ذلك المشهد الطفولي كان عبارة عن «ذكرى تغطية» لتعلّقي الشديد بالكتب في ما بعد. وكان من الطبيعي أن أتعلم في فترة مبكّرة أن أهواءنا كثيراً ما تكون سبباً في شقائنا. إذ أنني لم أبلغ السابعة عشرة من العمر حتى تراكمت ديوني لدى بائع الكتب ولم أكن أجد وسيلة لتسديدها. ولم يكن والدي يجد لي عذراً في توجّه أهوائي نحو شراء الكتب بدلاً من توجهها إلى ما قد يكون شرّاً من ذلك. إن استحضاري لهذه الذكريات سرعان ما أعادني للحديث الذي تبادلته مع صديقي الدكتور كونيچستين. إذ كان حديثنا يدور بالفعل حول أشكال من اللوم والمؤاخذة شبيهة بتلك التي حصلت لي في الأيام الخوالي. فقد كنت في رأيه أمعن في تلبية نزواتي إلى حدّ الشطط.

أتوقف هنا عن متابعة تفسيري لهذا الحلم لدواعٍ لا علاقة لها بالموضوع، فأكتفي بمجرّد الإشارة إلى وجهته. لقد أدّى اشتغالي على التفسير إلى استحضار حديثي مع الدكتور كونيچستين أكثر من مرة. وعندما أتذكر الموضوع الذي كنا نتحدث عنه، كان معنى الحلم يبدو لي واضحاً. فكل الأفكار التي كنا نتبادلها حول أهواء زوجتي وحول أهوائي وحول الكوكايين وحول الحرج الذي يجده الأطباء إذ يعالج بعضهم بعضاً وحول تفضيلي لمطالعة الأدروسات وحول إهمالي لدراسة بعض الفروع كعلم النبات، كـل هذا كـان يتواصـل ويتناسـل ويجـد مـا يستـدعيه في حـديثنـا المتشعّب الجـوانب. إن هذا الحلم يتّصف هـو الآخر، شـأنه شـأن الحلم المتعلق بحقنة إيرما، بطابع تبريري، بطابع المرافعة الدفاعية. بل ربما جاز القول بأنه يتابع الموضوع نفســه ويغنيه بعناصر جديدة كانت قد ظهرت خلال الفترة

الفاصلة بين الحلمين. بل إن اللامبالاة الظاهرية التي تطبع الحلم تتخذ معنى هي الأخرى. ومعناها: أنني الرجل الذي قام بأبحاث قيّمة حول الكوكايين. بأبحاث مثمرة ـ تماماً كما كنت أقول في ما مضى: إنني طالب مجتهد. والنتيجة التي تُستخلص في كلا الحالتين هي: أن بوسعي أن أسمح لنفسي بكذا. أتوقف هنا عن متابعة التفسير لأنني لم أسرد هذا الحلم إلا لأضرب مثلاً على العلاقات القائمة بين مضمون الحلم وبين العناصر الحيوية التي تحدث أثناء اليقظة. فطالما كنت أقتصر على تفحّص المضمون الظاهر للحلم، لم أكن أُدرك إلاّ علاقة واحدة من العلاقات التي تقوم بينه وبين انطباعات اليوم نفسه. أما بعد التحليل فإنني وقعت على مصدر ثان من مصادر الحلم، وجدته في واقعة أخرى من وقائع اليوم إياه. لقد كان المصدر الأول عبارة عن انطباع ثانوي لا قيمة له. فقد رأيت في واجهة إحدى المكتبات كتاباً لم يلفت عنوانه انتباهي إلا بصورة عابرة ولم يكن مضمونه يثير اهتمامي. أما الثاني فقد كانت له أهمية نفسية كبيرة. إذ إنني كنت قد تحدثّت طويلاً ـ ما يقارب الساعة ـ مع صديقي طبيب العيون وكلمته عن أمور هامة بالنسبة لنا نحن الإثنين. وقد أثارت هذه الأمور لديّ ذكريات عديدة، كان لها بالغ الأثر في نفسي. إلى ذلك فقد انقطع حبل ذلك الحديث ولم نستكمله بفعل التقائنا بغتة بصديقنا وزوجته. فما هي الصلة القائمة بين هاذين الإنطباعين اللذين تكونا لديّ خلال النهار، وما هي صلتهما بالحلم الذي تلاهما؟

إنني لا أرى في مضمون الحلم إلا تذكيراً بالإنطباع الثانوي. وبالتالي فإنني أستطيع القول إن الحلم يميل إلى جمع الأحداث الثانوية. أما التفسير فهو، بالعكس، يدفعني دائماً باتجاه الأحداث الهامة والتي كانت، نظراً لأهميتها، سبباً في إثارة مشاعري. فإذا أنا حكمت على معنى الحلم ـ كما ينبغي لي أن أحكم ـ وفقاً لمضمونه المضمر الذي أظهره التحليل، يتبيّن لي فجأة أن هناك مقولات جديدة وهامة. وبذلك ينحلّ لغز الحلم الذي لا يلتقط من حياة اليقظة إلا أحداثها النافلة. وبانحلاله تسقط الأطروحة القائلة بأن

الحلم لا يشكل استمراراً لحياة اليقظة ولا يسعه، من هنا بالذات، إلا أن يشتغل على نوافل الأمور. فالعكس هو الصحيح. فنحن نظل في أحلامنا محكومين بالإهتمامات التي تشغلنا إبان حياة اليقظة بحيث إننا لا نجشم أنفسنا عناء الحلم إلا بما كان يستأثر بأفكارنا أثناء النهار.

أما اقتصار الحلم على انطباعات النهار الثانوية، رغم أن الأحداث المهمّة هي الباعث الرئيسي له، فأمر يتفسّر هنا أيضاً بعملية التحوير. وقد رأينا أعلاه أن من الممكن ردّ هذه العملية إلى طاقة نفسية تفعل فعلها على نحو ما تفعل الرقابة. فتذكّر الأدروسة التي تدور حول السكوكع إنما هو وسيلة لاستحضار الحديث الذي دار بيني وبين الصديق، مثلما أن الإتيان على ذكر الصديقة، في حلم مشروع العشاء الفاشل، قد استبدل بالكلام عن سمك السلمون المدخن. وقد يتساءل المرء، بحقّ، عن التداعيات التي جعلت الأدروسة تتحول إلى تلميح لحديثي مع الدكتور كونيچستين: إذ إننا لا نرى، للوهلة الأولى، أين هي الحلقة الوسيطة التي تصل بين الأمرين. . . ففي المثل الذي نحن بصدده، هناك انطباعان مختلفان كل الإختلاف لا يبدو أن ثمّة ما هو مشترك بينهما سوى أنهما حصلا، الواحد تلو الآخر في النهار نفسه. إذ إنني رأيت الأدروسة صباحاً، ودار الحديث المذكور قرابة المساء. لكننا نعلم أن العلاقات التي تظهر لنا للوهلة الأولى، لا تلبث أن تتضح عندما نقارن بين ما يمثّله مضمون كلّ من الإنطباعين. فأنا لم أربط الأدروسة في بداية الأمر إلا بالفكرة التي ذكّرتني بأنها الزهرة المفضلة لدى زوجتي، وبباقة الزهور التي لم تقدَّم للسيدة ل. يوم عيد ميلادها. لكن هاتين الفكرتين ليستا كافيتين بحد ذاتهما لإحداث حلم من الأحلام. وقد قيل في هاملت: «لا حاجة بنا يا سيدي إلى شبح يخرج من قبره، ليأتينا بهذا الخبر». لكنّ التحليل ذكّرني بأن حديثنا كان قد انقطع عند وصول السيد غاتنر، وإنني وجدت زوجته نضرة (مُزهرة Florissante). وفجأة تذكرت، بعد لأي، أن إحدى مرضاي التي تحمل هذا الإسم الجذاب فلورا Flora كانت مدار حديثنا للحظة من الزمن. فمن المحتمل جداً أن

يكون تداعي هذه الأفكار النباتية [البستاني، زوجته المزهرة، فلورا أي الوردة] هو الذي ربط حَدَثَيْ النهار في ما بينهما، أعني الحدث الذي كان ثانوياً بالنسبة لي، والحدث الذي أثار مشاعري. وقد تكون ثمّة علاقات أخرى. إذ إن الكوكايين كان من شأنه بـالفعل أن يـربط فكرة الدكتور كونيچستين بفكرة الأدروسة النباتية التي كتبتها. كما أنه كان يجعل الصلة بين دائرتي التصوّرين صلة أوثق بحيث كان بوسع جزء من الحدث الأول أن يصبح وسيلة لتصوّر الجزء الثاني.

أعلم جيداً أن هناك من سيعتبر هذا التفسير بمثابة التفسير الإعتباطي أو المفتعل. فما الذي كان سيحصل لو أن البروفسور غارتنر وزوجته لم يصلا بغتة؟ أو لو أن المريضة التي ذكرناها لم تكن تدعى فلورا بل آنا مثلاً؟ الجواب يسير. فلو أن هذه التداعيات لم تكن ممكنة لكانت تداعيات أخرى قد حلّت مكانها. إذ إنه من السهل إقامة مثل هذا النوع من العلاقات. ونحن نعلم ذلك من جرّاء علمنا بالحزازير والنّكات. فمجالها لا تحدّه حدود. بل إنني أقول أكثر من ذلك: فلو أنه كان من المستحيل إقامة علاقات بين حَدَثَيْ النهار هذين لكان اتّخذ الحلم مظهراً آخر. ولكان حلّ محلّ الأدروسة أي حدث عابر آخر من تلك الأحداث التي تحصل لنا كل يوم بكميات كبيرة ثم تغيب في غياهب النسيان، فيتصل ذلك الحدث عندئذ بمضمون الحديث ثم يقوم مقامه في الحلم. فإذا كانت الأدروسة هي التي قامت بهذا الدور، فلأنها، على ما يبدو، أنسب من غيرها من الأحداث النافلة للقيام به. وليس بالمرء حاجة لأن يعرب عن عجبه، مع هانشن سلاو عندما يجعله ليسنغ يقول: «إن الأغنياء وحدهم هم الذين يملكون في هذه الدنيا أكبر مبالغ من المال» (8).

إن هذين الحلمين يتيحان لنا الفرصة لكي نرى كيف يطبق فرويد مبادئه العامة على تحليل الأحلام المخصوصة. كما أنهما يتيحان لنا مقارنة التفسير الفرويدي مع تفسير آخر كنت قد أتيت على ذكره في الفصل الثاني

(8) فرويد، المرجع إياه، ص 129 ـ 134 .

من هذا الكتاب. عندما فسّر فرويد «حلم الارتباك من جرّاء العري» كان يتّبع المبادىء العامة المشار إليها آنفاً. فالحلم إنما يشكل تحقيقاً لرغبات طفلية لا عقلانية. لكنه إذ يخضع لرقابة الرقيب، يلبي هذه الرغبات بشكل مقنّع. أما الرغبة اللاعقلانية التي جرت تلبيتها فهي تلك التي يجدها الطفل الصغير في «استعراض» أعضائه التناسلية. لكن الشخصية الراشدة تتوجّس خيفة من مثل هذه الحاجات ولا تخفي ارتباكها حيال تلبية الرغبات التي لا تزال تعتمل في نفس الطفل الذي يقبع في دواخلنا.

ربما صحّ هذا التفسير في كثير من الحالات. لكنه لا يصحّ دائماً وأبداً، لأن مضمون الحلم لا يتصّف، بالضرورة، بطبيعة طفلية. ويبدو أن فرويد يتجاهل أن العري قد يعني شيئاً آخر تماماً غير الإستعراض الجنسي. فقد يكون العري، مثلاً، رمزاً لسلامة الطويّة. فإذا رأى المرء نفسه عارياً في الحلم فإن ذلك قد يعني حرصه على أنه يكون ذاته حقاً. أما كونه مرتدياً ثيابه فقد يعني تلك الأفكار والمشاعر التي يتوقعها الآخرون منّا في حين أنها ليست أفكارنا ولا مشاعرنا على الإطلاق. هكذا قد يكون الجسد المتجرّد من الثياب رمزاً للأنا الفعلي، بينما تكون الثياب رمزاً للأنا المجتمعي الذي يشعر ويفكر بناءً على مقتضيات النموذج الثقافي السائد. فإذا رأى أحدنا نفسه عارياً في الحلم، فإن ذلك قد يكون تعبيراً عن رغبته في إبقاء نفسه على حقيقتها، عن رغبته في رفض كل المظاهر الغشاشة الخادعة. أما الإرتباك الذي ينتابه خلال الحلم فقد يكون تعبيراً عن خشيته، إذا هو تجرّأ على أن يكون ذاته، من التعرّض لنقمة الآخرين وانتقاداتهم. إن تفسير قصة اندرسون، وهو التفسير الذي ربطه فرويد بتفسيره لحلم العري، يشهد بلسان فصيح على أن نظرية فرويد إنما تؤدي إلى إساءة فهم حكايات الجنيات، إذ إن النظرية المذكورة ترى أن الحكايات، شأنها شأن الأحلام والأساطير، تعبّر، بما لا يقبل الشك، عن وجود رغبات جنسية مكبوتة. إن القصة التي تحمل عنوان «ملابس الأمبراطور الجديدة» ليست بحال من الأحوال تعبيراً مقنّعاً عن رغبة استعراضية. بل إنها تعالج موضوعاً مختلفاً كل الإختلاف،

وهو مسارعنا إلى الإيمان بالفضائل الوهمية التي يتمتّع بها الأقوياء، وعجزنا عن الإعتراف بخصالهم ومساوئهم الفعلية. الطفل وحده هو الذي لاحظ أن الأمبراطور كان عارياً ولا يرتدي أية ملابس خافية على الأنظار. ذلك أن هذا الطفل لم يكن قد لابسه الخوف من السلطة بعد. أما سائر الأشخاص الآخرين فقد طأطأوا رؤوسهم وأحنوا جباههم تحت وطأة التهديد المسلّط فوق رؤوسهم، واقتناعاً منهم بأن رؤيتهم للثوب الخفي إنما هي دليل على صدقهم وحسن ولائهم. فوقعوا تحت تأثير الإيحاء حيث زيّن لهم أنهم يرون ما لا تراه أعينهم البتّة. فالقصة لا تعالج النزعة الإستعراضية على الإطلاق. وإنما تعالج موضوع الإدعاآت اللاعقلانية المذهلة التي تستبّد بعظماء هذا العالم.

أما الحلم الذي يدور حول الأدروسة النباتية فهو يبيّن لنا على أفضل نحو كيف تنعقد أواصر الخيوط المتعدّدة لتتكون منها حبكة هـذا الحلم القصير. فإذا نحن حاولنا تفسير حلم من الأحلام بـأن نتشبث حرفياً بالتداعيات التي يثيرها كل عنصر بسيط من عناصره، فلا يسعنا إلا أن نتأثر بغنى هذه التداعيات والطريقة التي تتكثّف وفقاً لها بصورة عجيبة لكي يتكوّن منها نص الحلم بالذات. إن السيئة الوحيدة التي يشكو منها هذا المثل تكمن في موقف فرويد نفسه: فالواقع أنه يمتنع عن التعمّق في تفسيره ويكتفي بذكر إحدى الأمنيات الدفينة التي ينمّ عنها الحلم وهي أن يبرّر سعيه الدائم لتلبية رغباته. بيد أننا إذا كنا هنا أيضاً لا نوافق على أن الحلم يعبّر بالضرورة عن تلبية رغبة، وإذا كنا نذهب، بالعكس، إلى أنه قد يكون تعبيراً عن ضرب معين من ضروب النشاط الذهني مهما كان نوعه، فإننا لا بد أن نصل إلى تفسير مختلف تماماً.

إن الرمز الأساسي في هذا الحلم هو «الزهرة اليابسة». والحال أن حرص المرء على الإحتفاظ بزهرة يابسة ينطوي بحد ذاته على بعض التناقض. فالزهرة شيء يمثل الحياة والجمال، في حين أن الزهرة اليابسة تفقد خصالها بالذات وتتحول إلى موضوع للدراسة العلمية المتجرّدة عن

الأغراض. إن تداعيات فرويد المتعلقة بهذا الحلم تنمّ عن هذا التناقض الذي ينطوي عليه الرمز. ففرويد يخبرنا بأن زهرة السكوكع التي رأى أدروسة عنها في واجهة المكتبة، هي الزهرة المفضّلة لدى زوجته، وهو ينحو على نفسه باللوم لأنه نادراً ما يفكر في إهدائها إياها. بتعبير آخر، إن أدروسة السكوكع توقظ لديه شعوراً بفشل هذا الجانب من حياته، وهو جانب يُفترض به أن يتصف بالحب والحنان. وكل التداعيات الأخرى إنما تتجه بهذا الإتجاه، معربة عن هذا الطموح العزيز. ثم إن الأدروسة ذكّرته بشغله على الكوكايين وأثارت لديه مشاعر الغيظ لأنه لم يولي اكتشافه هذا ما يستحق من أهمية. فتذكّر الإحباط الذي انتابه عندما كان مدير الثانوية قد أعرب عن عدم ثقته بمقدرته على تنظيف المصنّف النباتي مما قد يكون علق به من حشرات. كما أن الصور الملوّنة جعلته يتذكّر واقعة مزعجة أخرى قوامها سخرية زملائه منه بمناسبة رسمه للوحة ملونة كان قد رسمها بصورة مفشكلة. من هنا، يبدو الحلم تعبيراً عن صراع شديد يشعر به فرويد في الحلم لكنه لا يبدو أنه قد وعاه أثناء اليقظة. فهو يأخذ على نفسه إهماله لذلك الجانب من حياته الذي تمثله الزهور وزوجته، حرصاً منه على تلبية طموحه الفكري وعلى الإنصراف الكلّي إلى رسالته العلميّة.

والواقع إن الحلم يعبّر عن تناقض عميق بين شخصية فرويد بقضّها وقضيضها وبين طريقته الفعلية في العيش. إذ إن مركز الإهتمام الرئيسي في حياته ودراساته لا يعدو كونه، في الحقيقة، شيئاً آخر سوى الحب والجنس. لكنه في الواقع شخص متعفّف ومحتشم. ألسنا نستشفّ لديه تجاه اللذة الجسدية نوعاً من النفور الذي يخالطه التساهل المشفق حيال الضعف البشري؟ لقد ترك الزهرة تيبس: لقد جعل من الجنس والحب موضوعاً للتحرّي العلمي. موضوعاً للتبّصر والتبصير. لكنه نزع منهما عصب الحياة. إن الحلم يكشف لنا عما في داخله من مفارقة عميقة الغور: ففرويد لا ينتمي إطلاقاً ـ كما كان يطيب للبعض أن يقول ـ إلى ذلك الجوّ الذي كانت تعبق به فيينّا، جو الملذات الحسية والعبث والتمرد على القيم الخلقية. بل العكس:

إنه شخص محتشم عفيف النفس. وإذا كان يتحدث في كتبه بحرية وطلاقة عن شؤون الحب والجنس، فما ذلك إلا لأنه كان قد حبس هذه الشؤون، ميتةً، في إحدى المصنفات النباتية. والحال أن فرويد إذ يسيء في تفسيره فك رموز الحلم ودلالاته، فإنه يسعى بذلك إلى التستّر على هذا الصراع العميق الذي يعيشه.

هذا والتفسير الفرويدي للأساطير والحكايات يخضع للمبدأ نفسه الذي يخضع له تفسير الأحلام. ففرويد يعتبر الرمزية التي نجدها في الأسطورة كناية عن دالول على العصور البدائية من التطور البشري حين كانت بعض النشاطات كالفلاحة وإيجاد النار مشبعة بقوى الليبيدو الجنسية. فالتلبية البدائية للّبيدو التي أصبحت مكبوتة الآن تجد في الأسطورة تعبيراً عن «ملذات تعويضية»، مما يجعل الإنسان يقتصر في تلبية رغباته الغرائزية على ملكوت الأهواء والخيالات.

إن الحوافز البدائية لا تعبّر عن نفسها في الأسطورة وفي الأحلام بصورة مكشوفة، بل بصورة مقنعة. وهي ترتبط بتلك القوى التي ظن فرويد أنه اكتشف ظهورها المنتظم في حياة الطفل. كما أنها ترتبط بشكل خاص بالرغبات الرهاقية وبالحشرية الجنسية وبالخشية من الخصاء. ولنا في كيفية فهم فرويد للغز أبي الهول مثالاً على تفسيره للأسطورة. فقد نادى أبو الهول بأن الآفة التي كانت تتهدّد طيبة بالفناء الشامل لن تتوقف إلاّ إذا تمكّن أحد الأشخاص من إيجاد الحل الصحيح للّغز التالي: «ما هو الكائن الذي يسير في بداية أمره على أربع، ثم على اثنتين، ثم ينتهي به الأمر إلى السير على ثلاث؟». هذا هو اللغز الذي طرحه أبو الهول على أهل طيبة. إن فرويد يعتبر أن السؤال والجواب عنه ـ الإنسان ـ هما كناية عن تمويه لسؤال آخر يطرح على مخيلة الطفل بوصفه بالأساس لغزاً من الألغاز، وهو: «من أين يأتي الأطفال الصغار؟» فالسؤال الذي طرحه أبو الهول إنما يعود بالأصل إلى حشريّة الطفل الجنسية، وهي حشرية يعمل الأهل على إحباطها وفرض الرقابة عليها. وهكذا يذهب فرويد إلى أن لغز أبي الهول ما هو إلا تعبير عن

الحشرية الجنسية المتجذرة في أعماق الإنسان والملابسة لوجوده، لكنها ترتدي قناع البراءة الفكرية التي تتابع بحثها بعيداً عن منطقة الشأن الجنسي المحرّمة.

كان يونغ وسيلبرر، وهما من أبرز طلاب فرويد، قد رصدا منذ فترة مبكّرة نقطة الضعف الوحيدة في التفسير الفرويدي للأحلام، وحاولا أن يعالجاها بالتي هي أحسن. فميّز سيلبرر بين ما سمّاه التفسير «التأويلي» والتفسير «التحليلي» للحلم. كذلك ميّز يونغ بين التفسير «المستقبلي» والتفسير «الرجعي». وقالا إن الحلم الواحد يمثّل رغبات الماضي لكنه يتّجه أيضاً نحو المستقبل، إذ إن وظيفته تقوم على تعيين غايات الحالم ومراميه. يقول يونغ:

«إن النفس كائن انتقالي. لذا يجب تعريفها بالضرورة بناء على وجهيها. فهي من جهة تقدّم لنا لوحة عن بقايا الماضي وآثاره، كما تقدّم لنا من جهة أخرى وفي هذه اللوحة نفسها معالم المستقبل نظراً لأن النفس تبتدع بحد ذاتها مستقبلها الخاص»(9).

وكان يونغ وسيلبرر يسلّمان بأن كل حلم ينبغي أن يُفهم من حيث معناه التأويلي ومن حيث معناه التحليلي في آن واحد، وان بوسع المرء أن يتوقع موافقة فرويد على هذا التعديل لأكثر من سبب. إذ إن المقصود كان التوصل إلى تسوية معينة مع المعلّم. لكن المحاولة باءت بالفشل. فقد رفض فرويد تصحيح أطروحته على هذا النحو رفضاً قاطعاً وأصرّ على أن التفسير الممكن الوحيد للحلم هو اعتباره بمثابة تحقيق لرغبات دفينة. وعندما استتبّت القطيعة بين مدرسة يونغ ومدرسة فرويد، سعى يونغ إلى إسقاط كل التصورات الفرويدية من نظريته واستبدلها بأفكار جديدة. ومنذ ذلك الحين أخذت تتبلور معالم النظرية اليونغيّة في الحلم. فبينما كان فرويد يميل إلى

(9) يونغ، مجلة النفسانيات غير السويّة، 1915، ص 391.

- Jung, Journal of abnormal Psychology, 1915, P. 391.

الإعتماد بشكل رئيسي على التداعي الحرّ وإلى فهم الحلم بوصفه تعبيراً عن رغبات طفليّة لا عقلانية، راح يونغ يتجه أكثر فأكثر إلى التخلّي عن التداعي الحرّ وحاول بصورة لا تقل دغماطية عن طريقة معلّمه، يسعى إلى تفسير الحلم بوصفه تعبيراً عن حكمة اللاّوعي.

على كل حال، فهذه الأطروحة لا تشكّل إلاّ جزءاً من تصوّر يونغ العام للاّوعي. فهو يرى «أن الفكر اللاواعي قد يكون في بعض الأحيان قادراً على الإعراب عن ذكاء وإرادة أرفع بكثير من طاقتنا الواعية والمتعمّدة في مواجهة الأمور» [10]. حتى هنا، لا أجد سبباً يدفعني إلى انتقاد هذه الأطروحة. بل إن بوسعي أن أقول إنها تتفق تمام الإتفاق مع النتائج ـ المشار إليها أعلاه ـ التي أسفرت عن خبرتي الخاصة في تفسير الأحلام. لكن يونغ أخذ بعد وصوله إلى هذه النقطة يدافع عن وجهة النظر التي ترى أن «هذه الظاهرة هي بالأساس ظاهرة دينية» والتي ترى أيضاً «أن الصوت الذي يتكلم في أحلامنا ما هو بصوتنا، بل هو صوت يأتينا من مصدر فوقاني». أما الذين اعترضوا عليه بالقول «إن الأفكار التي يعبّر عنها ذلك الصوت ما هي إلا أفكار المرء نفسه» فقد ردّ عليهم بقوله:

«ربما كان ذلك صحيحاً. لكنني أودّ أن أقول عن فكرة من الأفكار إنها فكرتي عندما أكون قد بلورتها وصغتها بنفسي، وذلك على نحو قولي بأن هذا المال مالي عندما أكون قد حصّلته بنفسي وحصلت عليه بصورة واعية ومشروعة. فإذا جاء أحدهم وقدّم لي مبلغاً من المال، على سبيل الهدية، فإنني بالتأكيد لن أقول له «شكراً على مالي الذي قدمته إليّ»، رغم أن بوسعي أن أقول فيما بعد لشخص آخر إن هذا المال «هو مالي». وأنا في علاقتي بالصوت المذكور في وضع مشابه. فالصوت يعبّر عن مضمون معيّن، تماماً على نحو ما يطلعني أحد الأصدقاء على أفكاره. إذ ليس من

---

(10) يونغ، النفسانيات والدين.

- Jung, Psychologie et Religion.

العقل ولا من الصحة في شيء أن أعتبر الكلمات التي أستعملها إنما تعبّر عن أفكاري الخاصة»[11].

ثم إنه يدافع في مكان آخر عن هذا الشعور نفسه وبمزيد من الوضوح، فيقول: «إن المرء لا يجد أي عون في الأفكار التي تنبع من ذاته، أو يفكر فيها بينه وبين نفسه، بل يجد العون في ذلك الإلهام الذي يأتيه من حكمة أرفع من حكمته».

إن الفرق بين التفسير اليونغي وتفسيري يتلخص بأسطر قليلة. فنحن متفقان على القول بأننا كثيراً ما نكون على جانب أكبر من الحكمة والرويّة أثناء النوم مما نحن عليه أثناء اليقظة. لكن يونغ يذهب إلى تفسير هذه الظاهرة بأن يسلّم بوجود مصدر فوقاني يأتي الإلهام منه، بينما أدافع أنا عن الأطروحة القائلة بأن ما نفكّر فيه إبّان نومنا هو من بنات أفكارنا بالفعل. وهي أطروحة تقول أيضاً بأن المؤثرات التي نخضع لها إبّان حياة اليقظة تولّد لدينا، من أوجه عديدة، تراخياً في نشاطنا الذهني والخلقي.

هنا أيضاً يتيسّر لنا فهم طريقة يونغ ونظريته إذا نحن قرأنا التحليل الذي قام به هو بالذات لأحد الأحلام. هذا الحلم مستمّد من مجموعة كان أحد مرضى يونغ قد أودعها أكثر من أربعماية حلم. وكان المريض المذكور قد تربّى تربية كاثوليكية. غيرأنه لم يلتزم بالشعائر الدينية مدة طويلة، بل راح يهتمّ بمشكلات الفكر الصوفي. هاكم أحد أحلامه:

«رأيت نفسي في مكان تنتصب فيه بيوت كثيرة، تشبه المسرح، وتشكل ضرباً من المشهد. أحد الحضور يأتي على ذكر اسم برناردو شو. ويقول آخر إن المسرحية التي ستقدّم تتعلق بماضٍ سحيق. يلاحظ الناظر وجود الكتابة التالية على أحد البيوت:

هذي هي الكنيسة الكاثوليكية الجامعة.

---

(11) يونغ، المرجع إياه.

هذي كنيسة الرب.

يستطيع الدخول إليها كل من يشعر في قرارة نفسه بأنه خادم من خدام الله.

ثم كتب تحت هذه الأسطر وبأحرف أصغر من الأولى:

لقد تأسست الكنيسة على يد يسوع والقديس بولس. إنها شبيهة بمؤسسة تفخر بقدمها. أقول لصديقي: «هلمّ بنا ندخل ونلقي نظرة». يجيبني الصديق: «لا أدري لماذا يأتي كل هؤلاء القوم ليجتمعوا هنا بغية إيقاظ المشاعر الدينية في أنفسهم». فأقول له: «ذلك أنك بروتستانتي، فأنت لن تقوى أبداً على فهم مثل هذه الأمور». عندئذ هزّت إحدى النساء رأسها دلالة على تأييدي في ما أقول. ثم حانت مني التفاتة فلمحت على جدار الكنيسة ملصقاً جاء فيه:

أيها الجنود!

عندما تشعرون بأنكم في حضرة الرب لا تكلّموه مباشرة. إن الله لا يأبه بالكلام. ونوصيكم بإلحاح أن لا تنصرفوا إلى النقاش حول الصفات الإلهية. فهذا عبث. إذ إن كل ما يتّصف بالقدر والقيمة يتعالى على الوصف.

الإمضاء: البابا... (غير أن اسم البابا غير مقروء).

عندئذ دخلنا إلى الكنيسة. وجدنا أنها من الداخل أقرب إلى المسجد منها إلى الكنيسة. والواقع أن داخلها شديد الشبه بداخل كنيسة هاجيا صوفيا(*). إذ ليس فيها كراسي أو مقاعد. من هنا كان الإنطباع بشدّة

(*) أي «الحكمة الربانيّة» وهي كنيسة القديسة صوفيا في القسطنطينية. من روائع الفن المعماري البيزنطي. وجه الشبه بينها وبين المسجد هو أن الأتراك حوّلوها بالفعل إلى مسجد عام ١٤٥٣. أما الكلام عن «داخلها» فوجهه أن «خارج» هذه الكنيسة قد طمس بفعل الأبنية التي صارت ملتصقة بجدرانها الخارجية، فلم يعد من الممكن التعرف إلى معالمها الفنيّة إلا من الداخل. (م).

اتساعها. ثم إنها خالية من الصور. إلا من بعض الأقوال المأثورة المكتوبة على الجدران (كما في كنيسة هاجيا صوفيا). إحدى هذه الحكم تقول: «لا تتملقوا لمن أحسن إليكم». أخذت المرأة التي هزت برأسها منذ قليل مؤيدة قولي تبكي متمتمة: «أعتقد أن هذه العبارة تنمّ عن حكمة عميقة». لكنها سقطت مغشياً عليها.

كنت في البداية حيال ركن يحجب عني الرؤية. ثم غيرت مكاني فرأيت أمامي جمعاً غفيراً من الناس. لم أكن أنتمي إلى هذا الجمع. بل كنت واقفاً وحدي على حدة. غير أنني كنت أميّز الناس بوضوح وأرى وجوههم أيضاً. كانوا يتلفظون بالكلمات التالية: «نقرّ ونعترف بخضوعنا لقوانين الرب. لقد حل ملكوت السماوات فينا». وقد رددوا هذه العبارة بجلال ثلاث مرات. ثم أخذ الأرغن يعزف مقطوعة لباخ ورافقه الكورس بالغناء. تارة كانت الموسيقى تعزف منفردة، كما كنتُ أسمع تارة أُخرى هذه الكلمات: «كل ما عدا ذلك باطل»، لأن كل ما عداه خالٍ من الحياة.

عندما توقفت الموسيقى، بدأ القسم الثاني من الإحتفال، فجرى على ما هو معهود في لقاآت الطلبة حيث تعقب الشؤون الجدّية أُلعابٌ ملؤها الحيوية. كان هناك رجال في سن الكهولة، ذوو وجوه رصينة. وكان بعضهم يتمشى هنا وهناك، وبعضهم الآخر يتجاذب أطراف الحديث ويتبادل التحيّات. وكانت توزع على الحضور كؤوس من خمر أُحضرت من منتدى الأسقفية، وأنواع أُخرى من الشراب. وشرب الحضور كأس ازدهار الكنيسة وتطورها لما فيه الخير، بينما كان ينبعث من أحد أجهزة الراديو لحن شعبي لاتيني جوقته تردّد وتقول: «والآن نزل شارل هو الآخر إلى حلبة اللعب». ويبدو أن هذه اللازمة كانت تعبّر عن سرور القوم بانتماء عضوٍ جديد للجمعية. أخذني أحد الأساقفة جانباً وشرح لي: «إن هذه التسليات التي تكاد تكون صبيانية أمر مشروع ومقبول. ينبغي لنا أن نتكيف بعض الشيء مع الطرائق الأمريكية! وعندما نكون حيال جموع غفيرة كما هي الحال هنا، يصبح هذا التكيف أمراً لا بدّ منه. غير أننا نختلف من حيث المبدأ عن

الكنائس الأمريكية، خاصة من حيث الاحترام الشديد الذي نكنّه للاتجاه المناوىء للتقشف». هنا استيقظت من النوم وأنا أشعر بانشراح عميق.

عندما يفسّر يونغ هذا الحلم يُبرز بوضوح اختلافه مع فرويد الذي كان سيرى، من ناحيته، أن هذا الحلم ما هو إلا مجرّد واجهة يتخفّى خلفها أمر ما. فلنستمع إلى يونغ:

«لا شك في أن المصاب بالعُصاب يتستّر على الأمور المزعجة، شأنه في ذلك شأن الكثيرين من الأشخاص الأسوياء. لكن معرفة ما إذا كانت مثل هذه الخصلة قابلة للتطبيق على هذه الظاهرة العادية الواسعة الإنتشار في العالم، والتي هي الحلم، مسألة في غاية الخطورة. إنني أشك في مقدرتنا على القول بأن الحلم هو شيء آخر غير ما يبدو عليه. بل إنني ميَّال إلى الإستشهاد بمرجع يهودي ـ التلمود ـ حيث جاء: «إن تفسير الحلم هو الحلم إياه». فأنا، بتعبير آخر، آخذ الحلم كما هو بالضبط. فالحلم، بحد ذاته، من الصعوبة والتعقيد بمكان بحيث أنني لا أجد ضرورة لابتداع الإفتراضات والتخمينات حول دقائقه الممكنة. الحلم أمر طبيعي، وليس ثمّة تحت الشمس ما يدعونا إلى الإعتقاد بأنه عبارة عن محتال أشر يرمي إلى تضليلنا. إن الحلم يتّم عندما يكون الوعي والإرادة في حالة رقاد شبه كاملة. وهذه على ما يبدو، ظاهرة طبيعية مشروعة جداً عند الأشخاص غير المصابين بالعُصاب. إلى ذلك فما نعلمه عن نفسانيات الحلم قليل جداً بحيث أن تحلّينا بالحيطة والحذر أمر مطلوب عندما نُقحم على تفسيراتنا عناصر غريبة على الحلم نفسه.

لهذه الأسباب جميعاً أعتقد أن الحلم، عندما يتكلم عن الدين، فهو بالفعل يتكلم عنه. إذ ما دام الحلم نتاجاً متبلوراً ومتماسكاً، فبأيّ حقّ نسمح لأنفسنا أن تأبى عليه تحليّه بشيء من المنطق، أو أن تكون له غاية من الغايات؟ بتعبير آخر، لماذا نأبى عليه أن يكون محدّداً من قبل أحد بواعث اللاّوعي الذي يجد التعبير عنه تعبيراً مباشراً في مضمون الحلم؟».

كيف يفسّر يونغ إذاً هذا الحلم؟ إنه يشير إلى أن الكنيسة الكاثوليكية، رغم خصالها الحميدة ترعى بعض الوثنية التي لا تتلاءم أبداً مع الموقف المسيحي الأساسي. ثم يضيف قوله إننا لا نلمس في أي تفصيل من تفاصيل الحلم ما يتعارض مع المشاعر الجماعية، مع ديانة الجماهير، ولا مع الوثنية، لولا هذا الصديق البروتستانتي الذي سرعان ما التزم الصمت على كل حال. وهو يفسّر وجود المرأة المجهولة في الحلم بأنها ممثل «للأنيما» التي تشهد من الناحية النفسانية، في رأيه، «على تلك الأقلية من الجينات المؤنثة التي ينطوي عليها جسد الرجل». فالأنيما تشكل، بمعنى من المعاني، تجسيداً للاّوعي وتضفي عليه طابعاً مزعجاً ومثيراً للسخط والاستياء.

«إن ردّ فعل الأنيما الذي كان رداً سلبياً تماماً في حلم الكنيسة يشير إلى أن أنثوية الحالم، أي لاوعيه، على خلاف، بمعنى من المعاني، مع موقفه.

من هنا جاز لنا أن نستخلص من هذا الحلم أن السستام اللاوعي الذي يشتغل في ذهن الحالم يستهلّ تسوية هزيلة بين الكاثوليكية والحياة الوثنية المرحة. إن نتاج اللاوعي لا يعبّر في ظاهر الأمر لا عن وجهة نظر محدّدة ولا عن رأي واضح المعالم. بل هو بالأحرى كناية عن عرض دراماتيكي لفعل من أفعال التداول والتشاور ربما كان لنا أن نصيغه على النحو التالي: «ما هو شأن الدين في كل هذه المعمعة؟ هل أنت كاثوليكي، أم لا؟ وأسباب المرح والسرور هذه، أليست على ما يرام؟ أمّا التقشف... فمسألة فيها نظر، إذ إن على الكنيسة في نهاية الأمر أن تتكيّف مع الواقع بعض الشيء!... ـ مع السينما والإذاعة و[تناول الغذاء] الروحي في «تمام الخامسة»، وغير ذلك من الأمور ـ وما المانع من أن يكون هناك كأس بسيط من الخمر، واجتماعات تسودها البهجة؟».

لكنّ ثمة سبباً خفياً جعل تلك المرأة الغامضة ذات التصرفات الملتبسة

(وهي امرأة معروفة بحضورها في أحلام سابقة عديدة) تبدو شديدة الإمتعاض بحيث سقطت مغشياً عليها.

ثم يروي يونغ بعد ذلك كيف أن مريضه جاءه ذات مساء ليصارحه بأنه يمرّ بأزمة نفسية مؤلمة:

«فقد كان الرجل عقلانياً للغاية، وهو يعتبر نموذجاً للمثقف الخالص: وقد أدرك أن وضعه الروحي وفلسفته قد تخليا عنه ولم يعد يجد حيلة تجاه عُصابه وتجاه القوى المحبطة التي تتآكله. ثم إنه لم يكن يجد في نظرته إلى الدنيا (ڤولتنسثونع) ما من شأنه أن يساعده على التحكم بوضعه. فقد كان وضعه مشابهاً تماماً لوضع المرء الذي تخلّت عنه قناعاته وقيمه التي كانت حتى ذلك الحين عزيزة جداً عليه. فلا عجب إذا عاد المرء، في مثل هذه الحال، إلى ديانة طفولته، علّه يجد فيها بعض العون والمساعدة. غير أن مريضنا لا يبذل محاولة واعية أو يتخذ قراراً متعمداً بإحياء معتقداته الدينية القديمة. بل إنه يحلم بذلك وحسب. أي أن لاوعيه كان يشتغل على الدين ويتكلم عنه. تماماً كما لو أن الفكر والجسد، هذين العدوين الأزليّين في وعي الكنيسة، قد عقدا بينهما صلحاً ومزجا بصورة عجيبة بين طبيعتيهما المتناقضتين. وهكذا تحالف الروحي مع «الحياة الدنيوية» بسلام ووئام، فكانت نتيجة هذا التحالف أقرب إلى الفكاهة لما تنطوي عليه من جانب هزلي! إذ تبدو صرامة الفكر المتشدّدة ملابسة لتلك البهجة التي لا نكاد نجدها إلا في العصور القديمة، ومفعمة بعطر الخمور والورود. لا شك في أن الحلم يصف ذلك الجوّ الإزدواجي الذي يجمع بين الروحانية والدنيوية في آن معاً، حيث تخفّ حدّة الصراع المعنوي وتغيب في النسيان كل المعاناة والرهبة اللتين تعتملان في النفس».

يبدو لي أن تفسير يونغ لهذا الحلم، بل لشخصية صاحبه أيضاً، لا يقوم على أساس معقول. إن تفسيره يظل سطحياً ولا ينفذ إلى القوى النفسية العميقة التي سبّبت الحلم ثم بلورته على هذه الصيغة. وفي رأيي إن هذا الحلم لا يعبّر إطلاقاً عن تسوية مصالحة بين الحياة الدنيوية والحياة الدينية،

بل إنه أُميلُ إلى أن يكون إدانة واتّهاماً للدين ملؤها الحسرة والأسى، في الوقت نفسه الذي ينمّ فيه عن رغبة معذّبة بالإستقلال الروحي. إنه يقارن الكنيسة بالمسرح ويشبّهها بالشركة التجارية بل إنه يقارن بينها وبين الجيش. فالديانة المحمدية التي تمثلها هاجيا صوفيا تفوق الديانة المسيحية قيمة لأنها لا حاجة بها إلى الصور بل تكتفي بمخاطبة أتباعها بعبارات مأثورة من نوع هذه العبارة: «لا تتملّقوا لمن أحسن إليكم»(*). إن هذه العبارة تحتوي ـ بما لا يقبل الشك ـ على نقد لاذع من قبل الحالم لتلك العادة التي درجت عليها الكنيسة المسيحية من حيث إزجاء آيات المديح والثناء للرب. كما أن التنقير على الكنيسة يتضح أيضاً من خلال رؤية الحالم، في منامه، للطقوس والفروض الدينية وقد تحولت إلى تجمعات للأنس والمرح تسيل فيها أنواع الشراب بسخاء وتدوّي خلالها أصداء الأهازيج الشعبية التي يصل بها الأمر إلى حدّ تكرار اللازمة: «والآن نزل شارل، هو الآخر، إلى حلبة اللعب». (يبدو أن يونغ لم ينتبه إلى أن هذا البيت من الشعر: «والآن نزل شارل، هو الآخر، إلى حلبة اللعب»، إنما يتعلّق باسمه الأول: كارل (شارل) وأن هذه الملاحظة الساخرة تجاه شخص المحلّل تتفق، بالتالي، أيمّا اتفاق مع روح التمرد على السلطة، وهي روح تطغى على الحلم بأسره). والحالم يركز على هذه النقطة تركيزاً خاصاً، إذ إنه يجعل الأسقف نفسه يوافق على أن الكنيسة لم يعد ينبغي لها أن تتجاهل «الطرائق الأمريكية»، بل إن عليها أن تأخذ بهذه الطرائق وأن تعمل بموجبها من أجل اجتذاب جموع غفيرة من الأتباع.

هذا ولا يسعنا أن نفهم دور المرأة الغامض حق فهمه إلا إذا أخذنا بالإعتبار ذلك النزوع المضاد للتسلّط، ذلك الميل الثوري الذي ينطوي عليه الحلم. فرغم أن الحالم يعرب عن لا مبالاته الواعية بشؤون الدين، فإنه يظل في أعماق نفسه متشبثاً بها. فهو، بتعبير أدق، قد ظل، رغماً عنه، وفياً أميناً لهذا الدين التسلّطي الذي لقّنوه إياه منذ نعومة أظفاره. وما عُصابه إلا

(*) ربما كان من المفيد التذكير هنا بالقول الإسلامي المأثور «اتّق شرّ من أحسنت إليه».

محاولة للتحرر من نير تلك القوى التي لا تمتّ للعقل بصلة. لكنه لم يكن قد مُني حتى ذلك الحين إلا بالفشل، ولم تسفر جهوده إلا عن تنامي الترسيمات العُصابية. فكانت محاولة التمرّد على عقليّة التسلّط التي يودّ التحرّر منها تشكّل، في الآونة التي أبصر فيها الحلم، السمة النفسية المهيمنة التي ظهرت إبان حياة الحلم. إن المرأة - التي ربما كانت ترمز إلى الأم - تشكّل تجسيداً للفكرة القائلة بأنه إذا تخلّى عن مبدأ السلطة الذي ينصّ على أزجاء آيات المديح والثناء للقوة الأبوية (المحسن) فإنه يكون عندئذ قد شبّ وكبر، لكنها تكون عندئذ أيضاً قد أنقذت ابنها. لذا نجدها تبكي وتقول: «لقد فقدت كل شيء».

الواقع أن الحالم يعيش صراعاً معيناً مع المشكلة الدينية. لكن صراعه هذا لم يُفضِ به، كما يقول يونغ، إلى تسوية هزيلة بين العقلية التسلطية والعقلية الإنسانية. بل أفضى به، على العكس، إلى إدراكٍ واضحٍ للفرق بين الدين المبنيّ على العقلية التسلطية والدين المبنيّ على العقلية الإنسانية. وهو يحارب ذلك النوع الأول من الدين لأنه يجعل من الطاعة العمياء فضيلة رئيسية. ولأنه يحوّل الإنسان إلى كائن ضعيف عاجز، بينما يتّصف الرب بأنه عليم بكل شيء وموجود في كل مكان. وهذا الصراع العميق يملأ على الرجل كل حياته، حتى أن تمّرده هذا يتنامى ليطاول كل أنواع السيطرة والتسلّط. أما الدين الآخر، أي هذا الدين المفعم بالإنسانية، والذي يشدّد على قدرة الإنسان وطبيعته الخيّرة، هذا الدين الذي لا يتطلّب الطاعة الخاملة بل يحضّ على تحقيق المرء لكل طاقاته الإنسانية، فهو الدين الذي يدافع عنه[12]. ويتبين لنا ذلك بوضوح من بقيّة الحلم. إذ إن الحالم يسمع الجمع الغفير وهو يردّد العبارة التالية «بجلال»: . «لقد حلّ ملكوت السماوات فينا. وكل ما عدا ذلك باطل». لقد حرص الحالم على السخرية

(12) يجد القارىء دراسة لهذين النوعين من الدين في كتاب فروم «التحليل النفسي والديني».

- E. Fromm, Psychoanalysis and Religion.

من الكنيسة إذ قارنها بنوع من التنظيم الهائل، أو بالمشروع الإعماري، أو بالجيش مثلاً. كما أنه اتّهمها بأنها تستغلّ التملّق الخبيث لكي تنال رضى الرب وتحصل على نِعمه. وها هو الآن لا يتوانى عن القول بأن الإله ماثل بيننا، وأنه حاضرٌ مقيم فينا، وأن «كل شيء باطل» ما خلا الخبرة الصوفية المعيوشة. إذ لا حياة إلا لمن حضر الإله فيه.

ثم إن المرء يستطيع أن يلمس هذا الإتجاه نفسه في التفكير من خلال تحليل يونغ لحلم آخر من أحلام المريض إياه، كما يذكره يونغ في كتابه «النفسانيات والدين». هاكم الحلم:

«أصل أمام بيتٍ ثريّ. اسمه «بيت السكينة والتأمّل»، وقد أُشعل في داخله عدد لا يحصى من الشموع بعد أن رُتِّبت على شكل أربعة أهرامات. أرى شخصاً مسنّاً يقف على بابه، وأرى أُناساً يدخلون إليه، لا ينبسون ببنت شفة، وكثيراً ما يظلون واقفين في وضع تأمل وخشوع. يحدّثني الرجل المسنّ عنهم فيقول: «عندما يذهبون يكونون قد استعادوا طهرهم». عندئذ أدخل إلى البيت وأستغرق في التأمل. أسمع صوتاً يناديني: «إن ما تقوم به أمر خطير. الدين ليس كناية عن غرامة تدفعها للتخلص من صورة امرأة. إذ إنه لا يسعك أن تستغني عن تلك الصورة. ويلٌ للذين يرون في الدين تعويضاً عن السفح الآخر من حياة الروح. إنهم مخطئون، وستحلّ اللعنة بهم. الدين لا يحلّ محل شيء. إنه التحقيق الأسمى لأيّ نشاط من نشاطات الروح. إبحثْ عن الحياة بتمامها وكمالها. واجعلْ عندئذ لدينك مكاناً معيناً في حياتك. هذا هو الثمن الوحيد الذي يجعلك تستحقّ النعمة». عند هذه الكلمات الأخيرة التي كنت لا أكاد أتميّزها، ارتفع صوت الموسيقى يعزف لحناً شجياً على الأرغن ذكرني بالنغمات الناعمة التي عهدتها بمقطوعة الفيوور زاوبر لڤاغنز. عندما غادرت البيت خيّل إليّ أنني أرى جبلاً من اللهيب، وقلت في نفسي إن النار التي لا تنطفىء لا بدّ أن تكون ناراً مقدّسة».

في هذا الحلم نجد أن الكنيسة لم تعد تهاجم كما هُوجمت في الحلم السابق بصورة لا تخلو من الفكاهة. فالحلم يعرض هنا بوضوح وعمق

تصوره للدين المفعم بالنفحة الإنسانية، في مقابل الدين الذي لا يقوم إلا على التسلّط. وهو يشدّد بشكل خاص على هذه النقطة: فالدين لا ينبغي له بأي حالٍ من الأحوال أن يسعى إلى القضاء على الحب والجنس (صورة المرأة)، ناهيك بأنه لا يسعه أن يحلّ محلّ هذا الجانب من جوانب الحياة. فالمرء يحيا في الدين عن طريق الموت في الحياة. بل إن الدين لا يبدو على حقيقته إلا عندما يحيا المرء «حياته بتمامها وكمالها». والجملة الأخيرة من الحلم: «النار التي لا تنطفىء لا بدّ أن تكون ناراً مقدّسة»، إنما تشير ـ كما هو واضح من سياق الحلم ـ إلى ما ترمز إليه صورة المرأة: أي إلى اضطرام نار الحبّ.

ومما يزيد في أهمية هذا الحلم هو أنه يشكل مثالاً ناصعاً على تلك الطائفة من الأحلام التي يعبّر فيها الذهن عن عدد من الأفكار والأحكام بوضوح وروعة لا يسعنا أن نتوصل إلى درجتهما في حياة اليقظة. وإذا كنت قد أتيت هنا على ذكر هذا الحلم فلأنني أودّ قبل كل شيء أن أبرز تلك النواقص التي يشكو منها تفسير يونغ له، وهو في رأيي تفسير دغماطي وحيد الجانب. فهو يرى أن «النار التي لا تنطفىء» ترمز إلى الله. وأن «صورة المرأة» و«السفح الآخر من حياة الروح» إنما يرمزان إلى اللاوعي. لا شك في أن النار كثيراً ما ترمز إلى الألوهية، لكنها كثيراً ما تكون أيضاً رمزاً للحب والهيام. ربما كان لفرويد أن يفسّر هذا الحلم، لا بوصفه تعبيراً عن مثال فلسفي ما، بل بوصفه صرخة النصر التي تطلقها الرغبات الطفلية والرهاقية لدى الحالم وقد وجدت تلبيتها في الحلم. لكن يونغ الذي لا يقلّ دغماطية عن فرويد، يتجاهل هذا الجانب اللاعقلاني كل التجاهل فلا يفكّر إلا بالرمزية الدينية. وفي رأيي أن الحقيقة لا تكمن لا في هذه الوجهة ولا في تلك. إن الحالم يخوض في الواقع صراعاً مع مشكلة دينية، مع مشكلة فلسفية. لكنه لا يفصل على الإطلاق بين اهتماماته الذهنية والفكرية وبين حاجته الماسة للحب. بل العكس. إنه يؤكد على أن الأولى لا غنى عنها للثانية. وإذا كان ينتقد الكنيسة فإن ما ينتقده فيها، بالضبط، هو كيفية فهمها للخطيئة.

الفصل الخامس

تاريخ تفسير الأحلام

عرضت لكم حتى الآن ثلاث نظريات ترمي إلى فهم الحلم. الأولى ـ وهي الأطروحة الفرويدية ـ تقول إن الأحلام جميعاً ما هي إلا تعبير عن طبيعة الإنسان اللاعقلانية واللاأخلاقية. والثانية ـ وهي أطروحة يونغ ـ تقول بأن الأحلام إلهام يأتينا من حكمة لاواعية مفارقة للفرد ومتعالية عليه. أما الثالثة فتذهب إلى أن الأحلام تعبّر عن جميع أشكال النشاط الذهني الممكنة. فهي بالتالي تعبّر عن القوى العقلانية التي تسكننا كما تعبّر عن عين العقل والأخلاقية، أي أنها تعبّر عن أسوأ ما فينا وعن أفضل ما فينا سواء بسواء. إن هذه النظريات لا تُعتبر اكتشافات جديدة على الإطلاق. وسيتبيّن لنا من هذا العرض التاريخي الموجز لتفسير المنامات أن هذا السجال حول معنى الحلم، وهو سجال يكاد يكون من وحي الأزمنة المعاصرة، ليس إلا حصيلة لنقاش مزمن مضت عليه ثلاثة آلاف سنة أو يزيد.

1 - التفسير الأول للأحلام، وهو التفسير غير النفساني

يعود تاريخ تفسير الأحلام بأصوله إلى أُولى المحاولات التي بُذلت من أجل فهم معنى الحلم، لا بوصفه ظاهرة نفسانية، بل بوصفه خبرة فعلية من خبرات النفس إبّان مفارقتها للجسد، أو بوصفه نداءً يأتينا من عالم الأرواح أو الأشباح. هكذا يعتبر الأشنتي مثلاً أن على الرجل، إذا حلم بأنه أقام علاقة جنسية مع زوجة رجل آخر، أن يدفع الغرامة التي تتوجّب عادةً على من

يرتكب فعل الزنا. إذ إن روحه وروح المرأة الآثمة قد أقاما علاقة جنسية[1]. كما يعتقد معشر الپاپو الذين يعيشون في غينية الجديدة أنه إذا تمكن الساحر من الاستحواذ على روح شخص حالم، فإن هذا الشخص لا يعود أبداً إلى حالة اليقظة[2]. هذا ونجد أشكالاً أخرى تعبّر عن نفس هذا الإعتقاد بحقيقة أحداث الحلم: فأرواح الموتى تظهر في أحلامنا لكي تحثّنا على فعل ما، أو تنذرنا بأمر ما، أو تنقل إلينا مختلف أنواع المراسيل. فهنود اليوما، مثلاً، يعتقدون أن ظهور الأقارب في الحلم بعد مضيّ فترة وجيزة على وفاتهم أمر على جانب كبير من الخطورة[3]. كما نجد عند بعض الشعوب البدائية فهماً آخر لمعنى الأحلام يقرب من الفهم الذي نجده أيضاً في الحضارات الشرقية الكبرى، إذ يفسّرون الحلم بناء على ضوابط ومعايير ثابتة ذات طبيعة دينية وأخلاقية. فلكلّ رمز دلالته الخاصة. مما يعني أن تفسير الحلم يقتضي تحميله دلالة الرموز التي يحتوي عليها. ويروي لنا جاكسون س. لنكولن في كتابة الذي يتحدث عن هنود الناڤاهو[4]، مثلاً على هذا النوع من الفهم:

الحلم ـ أبصرت في الحلم بيضة هائلة الحجم مصنوعة من مادة صخرية شديدة الصلابة. كسرت البيضة، فخرج منها نسر حديث السن لكنه رغم حداثة سنّه ذو حجم كحجم النسر البالغ، وما لبث أن أطلق جناحيه

(1) انظر راتراي، في الدين والفن عند الأشنتي، ورد عند: ر. وود، عالم الأحلام (1947).

- Rattray, in Religion and Art in the Ashanti, cité dans R. Wood, World of Dreams (1947).

(2) جاء ذكره في كتاب وود المذكور: غونار لانتمان، الساحر الپاپوپي في غينية الجديدة البريطانية.

- Gunaar Landtwan, The Kiwai Papuans of British New Guinéa.

(3) انظر چيفورد، هنود الموهاڤ واليوما. مجلة الفولكلور الأمريكي، كانون الثاني ـ آذار 1926.

- E. W. Gifford, «Mohave and yuma Indians», in Journal of American Folklore, Janv. - Mars 1926.

(4) جاكسون س. لنكولن، الحلم في الثقافة البدائية.

- Jackson S. Lincoln, The dream in primitive culture.

للريح. كان النسر يطير في فضاء مغلق، وكان يحلّق بكل الإتجاهات بحثاً عن مخرج. لكنه لم يستطع الإفلات والهرب، إذ إن النافذة كانت مغلقة.

التفسير ـ إن النسر ينتمي إلى طائفة من الطيور التي تسكنها الأرواح العليا. وهو ينتمي بالتحديد إلى فصيلة الأرواح الثلاثة المتحالفة: الريح والبرق والطيور التي تعيش كلها على قمة جبال سان فرانسيكو. فإذا ألحق أحدهم إهانة ما بهذه الأرواح فإن بوسعها أن تُحدث أضراراً كثيرة وأن تنشر الدمار والخراب في النواحي المحيطة بها. لكنها قد تكون، بالمقابل، كناية عن أرواح صديقة. لقد كان النسر سجيناً، ولم يكن يستطيع الفرار، ربما لأنك أهنت روح الطائر بأن دست على عشّه. ربما. أو ربما كان والدك هو الذي داس على ذلك العش وارتكب هذه الإهانة.

وأول ما وصلنا من الشرق من تفسير للمنامات لا يستند هو الآخر إلى نظرية نفسانية، بل إلى القول بأن الحلم مرسال ترسله القوى الإلهية للبشر الذين يعيشون في هذه الدنيا. إن أحلام الفرعون التي تنقلها لنا التوراة تشكّل أمثلة معروفة على هذا النمط من التفسير غير النفساني. فعندما أبصر الفرعون حلماً قضّ مضجعه وشغل باله «أرسل في طلب جميع السحرة والحكماء في مصر» وروى لهم حلمه. لكن أحداً منهم لم يستطع فهم هذا الحلم. فأرسل في طلب يوسف ليفسّر له مناماته، فجاء يوسف وقال: «لقد أشار الرب إلى السبيل الذي ينبغي على الفرعون أن يتّبعه». ثم فسّر له الحلم. هاكم الحلم المذكور:

«لقد أبصر الفرعون حلماً. كان واقفاً قرب النهر. وفجأة خرجت من النهر سبع بقرات سمان حسنة المظهر، وراحت ترعى في البراري. ثم ما لبثت أن خرجت من النهر أيضاً سبع بقرات أخريات، عجاف سيئة المنظر، فاقتربت من البقرات السبع الأولى التي كانت على ضفاف الماء. عندئذ عمدت البقرات العجاف السيئة المنظر إلى افتراس البقرات السمان الحسنة المنظر. وهنا استيقظ الفرعون من نومه. لكنه عاد ثانية إلى النوم وأبصر مناماً ثانياً: رأى سبع سنبلات من القمح خضر يانعات. ثم ظهرت بالقرب منها سبع سنبلات أخرى رقيقات يبّستها الريح الشرقية. فعمدت السنبلات

اليابسات إلى افتراس السنبلات اليانعات. وهنا استيقظ الفرعون. وكان هذا حلمه».

هاكم كيف فسّر يوسف هذا الحلم:

إن البقرات السبع السمان تمثل سبع سنوات، والسنبلات السبع الممتلئة تمثّل سبع سنوات أيضاً: فالحلمان كناية عن حلم واحد. والبقرات السبع العجاف والسنبلات الفارغات التي يبّستها الريح الشرقية تمثّل سبع سنوات من المجاعة. إليكم ما قلته للفرعون: إن الرب في سبيله إلى تنفيذ ما أظهره للفرعون في الحلم. ولسوف تمرّ على أرض مصر سبع سنوات من الخيرات الوفيرة تعقبها سبع سنوات من المجاعة الرهيبة، فتقضي قضاء مبرماً على ما كانت شهدته مصر في سنوات الخير والوفرة، وتعمّ المجاعة في البلاد، فلا يعود هناك أثر للخيرات على الأرض بسبب هذه المجاعة. إذ إنها ستكون مجاعة رهيبة. لذا تكرّر هذا الحلم مرتين. لقد قرّر الرب سياق هذه الأحداث وتعاقبها، وهو سرعان ما سيعمد إلى تحقيقها. فليعمد الفرعون منذ اليوم إذاً إلى البحث عن رجل حكيم بعيد النظر يعهد إليه بحكم البلاد المصرية. أجل، ليفعل الفرعون ذلك. وليعمد إلى تعيين ممثلين له في البلاد، وليقم باحتلال خمس الأراضي خلال سنوات الوفرة السبع. وليجمع كل ما تنتجه الأرض خلال السنوات السبع الخصبة القادمة ولينشىء مخازن للغلال في المدن. فلسوف يكون هذا المخزون ثميناً جداً عندما تأتي سنوات البؤس السبع وتنوء بقحطها على مصر، حتى لا تهلك البلاد بسبب المجاعة.

إن الرواية التوراتية تأتي على ذكر هذا الحلم بوصفه رؤيا من عند الرب قدّمها للإنسان على سبيل الهدية. غير أن حلم الفرعون قد يخضع للدراسة من وجهة النظر النفسانية. ألم يكن بوسع هذا الملك المصري أن يكون مطّلعاً على بعض العوامل التي من شأنها أن تؤثر، في السنوات المقبلة، على شروط خصوبة التربة؟ ألم يكن من الممكن أن تكون معرفته الحدسية هذه ذات قيمة بالنسبة له وحده بحيث أسفرت عن خلاصة معينة

عندما استولى عليه النوم؟ وسواء كان علينا أن نفهم الحلم على هذا النحو، أو وجدنا أنه لا يقدّم لنا مادة نتبصّر بها ونطلق حولها التكهنات، فإن الرواية التوراتية شأنها في ذلك شأن العديد من الروايات الأخرى التي وصلتنا من المصادر الشرقية القديمة، تبيّن أن الحلم كان قد فُهم بوصفه مرسالاً إلهياً، لا بوصفه أمراً نابعاً من صاحبه الإنسان.

وكان الأقدمون يعتقدون أيضاً أن الأحلام عبارة عن رؤى وتكهنات صادقة. ونخص بالذكر هنا تفسيرات الهنود والإغريق الذين كانوا يعزون للأحلام وظيفة معينة مفادها أنها تشخّص المرض: إذ إن بعض الرموز المحدّدة تشير في رأيهم إلى بعض الأعراض الجسدية المحدّدة. لكننا نستطيع هنا أيضاً أن نجد تفسيراً نفسانياً لهذه الرموز على نحو ما وجدنا في حلم الفرعون. إذ إن بوسعنا القول إننا نتمتّع إبان نومنا بوعي أشدّ لبعض التغيرات الجسدية التي تطرأ علينا أثناء حياة اليقظة، وأن هذا الوعي، إذا ما تحوّل إلى صور أثناء الحلم، قد يستخدم لتشخيص مرض معيّن أو لتوقّع حصول بعض الظاهرات الجسدية. (إن الأهمية التي تعزى لوظيفة الحلم هذه تتضح لنا على أفضل نحو من خلال دراسة العديد من الأحلام التي تستحوذ على مريض من المرضى قبل أن تتضح أعراض المرض).

2 - التفسير النفساني للأحلام

إن التفسير النفساني يسعى إلى فهم الحلم بوصفه تعبيراً عن مضمون ذهن الحالم بالذات، وذلك خلافاً للتفسير غير النفساني الذي يعتبر هذه الظاهرة بمثابة التعبير عن أحداث «فعلية»، أو بمثابة المراسيل التي ترسل إلى الإنسان من قوى خارجة عنه. لكن هاتين الصيغتين من التفسير لا تتنافيان على الإطلاق. بل العكس. فقد ظل عدد من المؤلفين يدمجون، حتى العصور الوسطى، بين وجهتي النظر هاتين، وذلك عن طريق التمييز بين الأحلام التي ينبغي أن تتفسّر بوصفها ظاهرات دينية، والأحلام التي تفترض فهماً نفسانياً. هكذا نجد لدى أحد المؤلفين الهندوس، في بداية العصر المسيحي، مثلاً على هذا النمط من التفسير:

«إن الصـور الحلمية تظهر لستّ فئات مختلفة من الأمزجة: ذو المزاج الغضبي أو الصفراوي أو البلغمي. والذي يحلم بإرادة الله، والذي يحلم بتأثيرٍ من عاداته الخاصة، ومن يكون حلمه عبارة عن رؤيا. أما الأحلام التي تنطوي على الحق، أيها الملك، فهي أحلام الفئة الأخيرة وحدها. وكل ما عداها أضغاث».

إن هذا المصدر الهندوسي يتّبع منهج الفهم النفساني. إذ إنه يقوم على ربط الحلم. بشخصية الحالم، فلا يأخذ بما يأخذ به التفسير غير النفساني عندما يعتبر أن مغزى الحلم يتبيّن لنا عندما نترجم رموزه وفقاً لما يمليه السياق الديني من معنى. والواقع أن الفئات الثلاث الأولى المذكورة أعلاه لا تشكل بالفعل إلا فئة واحدة، لأنها تعود في النهاية إلى طبيعة المزاج ـ أي إلى هذه الخصال النفسية المتأصلة في قاعدة جسدية ذات جبلة معينة. والمؤلف يشدّد على الصلة ذات المغزى التي تقـوم بين مزاج الحـالم ومضمون حلمه ـ وهذه صلة لا تكاد تحظى في العصر الراهن إلاّ بانتباه الأقلّين، في حين أنها تشكـل جانبـاً أساسيـاً من جوانب الفهم السليم للمنامات، الأمر الذي نرجّح أن تعمل الأبحاث المقبلة على تأييده. ويرى المؤلف المذكور أن المراسيل المبعوثة من الآلهة لا تمثل إلا نمطاً واحداً من الأحلام بين أنماط أخرى. كما أنه يميّـز تمييزاً واضحاً بين الأحلام الناجمة عن عادات الحالم والأحلام التي هي رؤى [صادقة]. ولعلّه كان يعني بالعادة تلك القوى التي تطغى على بنية المرء المزاجية، وبـ «الرؤى» ذلك الحدس الذي يأتي المرء إبّان نومه. وهو حدس يرقى من حيث كنهه إلى مصدر رفيع.

كان هوميروس من أوائل الذين اشتبهوا بأن الأحلام قد تعبّر عن تجلي القوى اللاعقلانية الكامنة لدى الإنسان، كما أنها قد تعبّر أيضاً عن قوة ملكاته العقلية. فهو يقول إن الحلم يفضي إلى بابين: الأول على شاكلة القرن، وهو باب الحقيقة، والثاني على شاكلة العاج، وهو باب الخطأ والوهم (إذ يُحيل هذان الرمزان إلى خاصّتي الشفافية، في القرن، والصفـاقة، في

العاج). إن الإلتباس الذي يحيط بطبيعة النشاط الحلمي لا يسعه أن يجد ما يعبر عنه بصورة أوضح وأوجز من كلام هوميروس هذا.

أما سقراط الذي يستشهد به أفلاطون في كتابه فيدون، فيزعم أن الأحلام هي اللغة التي يتكلم بها صوت الوعي(*). لذا كان من الأهمية بمكان أن يحمل المرء هذا الصوت محمل الجدّ وأن يخضع لإيحاءاته. وقبل أن يموت سقراط بفترة وجيزة حدّد موقفه من هذه المسألة تحديداً واضحاً في معرض كلامه مع أصدقائه:

«وقاطعه سيبيس بقوله: وحقّ زوس! إنني ممتنّ لك كثيراً، يا سقراط، لأنك ذكرتني بهذه المسألة: فقد سألني الكثيرون في الواقع عن تلك الأبيات التي ألّفتها على طريقتك، إذ نظمت حكايات إيزوپ ونشيد أپولون وأخضعتها للوزن والقافية. وقد اتفق لي أمس الأول أن سألني إيڤانوس بالذات عن كيفية توصلك إلى تلك الطريقة في النظم، وهذا أمر لم نكن نعهده فيك قبل وصولك إلى هنا. فإذا كان يعنيك أمر إجابتي عن سؤال إيڤانوس إذا ما أعاد طرح السؤال عليّ (وإننا على يقين من أنه سيعيد طرحه) فإنني أرجو أن تخبرني كيف ينبغي لي أن أجيبه.

ـ لعمري يا سيبيس! لا بدّ من أن تخبره بالحقيقة. والحقيقة هي أنني لم أنظم ما نظمت منافسةً له ولا معارضةً لما ينظمه. كنت أعلم أن الأمر صعب وعسير! لكنه كان يتعلّق ببعض المنامات التي حاولت أن أدرك مغزاها وأفهم ما تعنيه، فضلاً عن أنني اشتبهت بشبهة دينية جعلتني أعتقد، على وجه العموم، أن تلك الأحكام التي أوعزت بها الأحلام إليّ إنما تتعلّق بهذا الضرب من النظم الموسيقي. في الواقع إليك ما حصل. كثيراً ما كان يأتيني في حياتي حلم واحد بعينه. لم يكن هذا الحلم يتجلّى لي عبر الرؤيا نفسها. لكنّ ما كان يقوله كان واحداً. كان يقول: «اسمع يا سقراط. عليك أن تشتغل بالتأليف الموسيقي!» فقد كان الحلم يحضّني ويحثّني على أن

(*) Conscience التي تحتمل: الوعي والضمير والوجدان.

أقوم بما كنت أقوم به في الماضي: وكما يعمد القوم إلى تحريض العدّائين، تخيّلت أن الحلم يحرضني على المثابرة على عملي الذي هو التأليف الموسيقي. وهل هناك موسيقى أشرف وأرقى من الفلسفة؟ أليس هذا ما دأبت على القيام به؟ لكن الذي حصل الآن هو أن عيد الرب قد أعاق تنفيذ حكم الإعدام الذي صدر بحقّي. ففكّرت عندئذ أنه ما دام الحلم قد دأب على حثّي باتجاه هذا الضرب من التأليف الموسيقي، فإن عليّ أن لا أخالف أوامره، وأن أنصرف إلى التأليف. والواقع أنني رأيت من الأفضل لي أن لا أغادر هذه الحياة قبل أن أستجيب لهذه الشبهة الدينية عن طريق تأليف مثل هذه الأبيات التي تعلم أمرها، والعمل بتوصيات الحلم. وهكذا كان أول ما نظمته تقدمة للإله بمناسبة عيده. ثم إنني بعد أن قمت بواجبي تجاه الرب، قلت في نفسي إن على الشاعر، حتى يكون شاعراً بالفعل، أن يستقي مادة شعره من بعض الأساطير، لا من المحاججات والأدلّة. فضلاً عن أن «الأسطوريات» ليست من شأني واختصاصي. لهذا بالضبط اتخذت من تلك الأساطير التي بمتناولي، وأعني خرافات ايزوپ التي أحفظها عن ظهر قلب، مادة [لأشعاري] على سبيل الصدفة والإتفاق. هاك إذاً يا سيبيس ما ينبغي لك أن تقوله لإيڤانوس. بلّغه إذاً سلامي، وانصحه، بعد السلام، أن يتحلّى بالحكمة وأن يقتفي أثري بأسرع وقت ممكن! أما أنا فيبدو أنني راحل اليوم بالذات إذ إن الأثينيّين يدعونني للرحيل[5]».

أما النظرية الأفلاطونية في الحلم فهي بالضبط على نقيض وجهة النظر السقراطية، وتكاد تكون استهلالاً حرفياً لأطروحة فرويد.

«إن بعض اللذائذ والرغبات غير الضرورية تبدو لي غير مشروعة. ولعلها توجد لدى كل منا بالفطرة، لكنها، إذ تُقمع بفعل القوانين والرغبات الأفضل، فضلاً عن مساهمة العقل في عملية القمع هذه، فإنها قد تُستأصل،

(5) أفلاطون، لوفيدون، 60 د - 61 ج، ترجمة روبن (سلسلة غليوم بوديه).

- Platon, le Phédon, 60 d -61 c, traduction Robin (Collec. Guillaume Budé).

لدى البعض منّا، استئصالاً كاملاً أو يظل منها عدد بسيط جداً لا يعتدّ به، في حين أنها قد تظل، لدى البعض الآخر، كثيرة العدد وشديدة البأس.

ـ ولكن عن أية رغبات تُراك تتحدث؟

ـ إنني أتحدث عن تلك الرغبات التي تستيقظ إبّان النوم، عندما يرتاح ذلك الجزء من النفس الذي يتصّف بالعقل واللطف وبالإشراف على الجزء الآخر، وعندما ينصرف القسم الحيواني البرّي، بعد أن يمتلىء طعاماً وشراباً إلى السعي لتلبية شهواته بعد أن يستغرق في النوم. فأنت تعلم أنه في مثل هذه الحالات قادر على فعل أي شيء، كما لو أنه تخلّص وتحرّر من كل عيب أو خجل ومن كل أنواع الضوابط. فهو لا يجد حرجاً في السعي، بالخيال، إلى النوم مع أمه أو مع أي كان سواءً كان إنساناً أو إلهاً أو حيواناً، كما أنه لا يرعوي عن ارتكاب أيّ جرم ولا يحرم نفسه من تناول أي طعام. وبكلمة فهو لا يدع ضرباً من ضروب الجنون أو نوعاً من أنواع الوقاحة إلا وهو قادر على القيام به.

ـ تقول عين الحقيقة.

ـ لكن الإنسان السليم الجسد والمزاج، إذا هو استسلم للنوم بعد أن يكون قد أيقظ العنصر العاقل من نفسه وغذاه بالأفكار الجميلة والآراء النبيلة عند انصرافه إلى التأمل في ذاته، وإذا هو تجنّب تجويع العنصر الشهواني أو إتخامه حتى يخلو إلى الهدوء فلا يسبّب للجانب المشرق أي نوع من المشكلات لا عن طريق أفراحه ولا عن طريق أتراحه بل يدعه منفرداً بذاته ولا يعكر عليه صفوه وانصرافه إلى تفحّص وإدراك ما يجهله من شؤون الماضي والحاضر والمستقبل، وإذا تمكن هذا الإنسان كذلك من تطييب خاطر العنصر النزق فنام دون أن يكون قلبه مفعماً بالغضب على أحد، فتمكّن بالتالي من تهدئة هذين العنصرين واستنهض همة العنصر الثالث الذي هو مستودع الحكمة، وخلد أخيراً إلى الراحة، فإنه عندئذ يتّصل بالحقيقة على أفضل ما يكون الإتصال ولا تتشوّش لديه رؤية الأحلام أبداً.

ـ أنا مقتنع كل الإقتناع بما تقول.

ـ لكننا قد تبّسطنا كثيراً حول هذا الموضوع. إن ما أريد أن أوضّحه هو أن لدى كلٍّ منا، بما في ذلك أولئك الذين يبدون منضبطين كـل الإنضباط، طائفةً من الرغبات الرهيبة الهمجية التي لا تخضع لشرع أو قانون، وأن كل ذلك يتجلّى بوضوح خلال الأحلام. تمعّن في ما قلته لك وقل لي ما إذا كنت تجده صحيحاً أو ما إذا كنت مقتنعاً معي بصحته.

ـ إنني مقتنع بصحته»[6].

إن أفلاطون، شأنه شأن فرويد، يعتبر أن الحلم تعبير عما هو حيواني ولا عقلاني في دواخلنا. لكنه يجعل هذه الأطروحة المتطرفة مقيّدة بشروط. فهو يذهب، في الواقع، إلى أن الحالم، إذا نام وهو في حالة من الطمأنينة والسلام الداخليّين، يبصر أحلاماً على قسط أدنى من اللاعقلانية. غير أنه ليس بوسعنا أن نذهب إلى حدّ خلط هذا الموقف مع التفسير الثنائي الذي يعتبر أن الأحلام تعبّر عن طبيعتنا اللاعقلانيـة وطبيعتنا العقـلانية معـاً. فأفلاطون إنما يقصد بالدرجة الأولى تعبير الحلم عما في دواخلنا من جانب همجي وفظيع. كل ما في الأمر أن التعبير المذكور قد يكون أقل عنفاً عند الإنسان الذي توصّل إلى درجة معيّنة من النضج وأصبح متحلياً، بحكم ذلك، بالمزيد من الحكمة.

أما النظرية الأرسطية في الحلم فهي تمعن في التشديد على طبيعته اللاعقلانية. فأرسطو يرى أننا نتمتّع، إبّان النوم، بقسط أرفع من حدة الذهن وبمزيد من رهافة الحسّ التي تمكّننا من معاينة أبسط الظاهرات الجسمانية. فإذا كان بالنا مشغولاً بغاياتنا وبمبادىء أفعالنا فإنها تتبيّن لنا إبّان النوم بصورة أوضح مما هي عليه إبّان اليقظة. غير أن أرسطو لا يذهب إلى حدّ القول بأن

---

(6) أفلاطون، الجمهورية، الكتاب التاسع، 571 ب ـ 572 ج. ترجمة باكو (غارينيه).
- Platon, République, livre VX, 571b - 572 c; Traduction R. Baccou (Garnier).

جميع الأحلام تنطوي على دلالة عميقة. بل العكس، فهو يعتبر أن عدداً منها يحصل بصورة ظرفية وعابرة، وبالتالي فهو لا يستحق أن نعلّق عليه آمالاً من حيث ترقبه لأحداث المستقبل. إن المقطع التالي الذي اقتطفناه من كتابه العرافة يلخّص موقفه:

«لذلك فإن الأحلام التي نحن بصددها ينبغي أن تُعتبر بمثابة الأسباب أو الأمارات الدالة على الأحداث، أو أيضاً بمثابة الصُدف العابرة. كما ينبغي اعتبارها أيضاً بمثابة كل الأحداث، أو بمثابة جزء منها، أو أيضاً بمثابة عنصر وحسب من عناصرها. وأنا أستعمل كلمة سبب هنا بالمعنى الذي نقصده عندما نقول إن القمر هو السبب في انكساف الشمس، أو أن التعب هو سبب الحمّى. كما استعمل كلمة أمارة بالمعنى الذي نقصده عندما نقول إن دخول نجم من النجوم إلى منطقة الظل أمارة على الكسوف، أو أن جفاف الحلق واللسان أمارة من أمارات الحمّى. وأعني أخيراً بالصدفة العابرة أن يكون الكسوف، مثلاً، قد حصل أثناء قيامي بنزهة ما. لكن نزهتي ليست أمارة ولا سبباً لهذا الكسوف، مثلما أن الكسوف لم يكن سبباً لنزهتي ولا أمارة من أماراتها. لذا لا يسعنا إدراج أي صدفة عابرة في عداد القواعد الجامعة أو العامة. ولكن هل يخوّلنا ذلك حقّ القول بأن بعض الأحلام أسباب لبعض الظاهرات التي تطرأ على أجسادنا، أو أن بعضها الآخر أمارات على هذه الظاهرات؟ مهما يكن من أمر، فإن أكثر الأطباء «علماً» يسلّمون بأن بوسعنا أن نعير الأحلام انتباهاً خاصاً. هذا والدفاع عن هذه الأُطروحة يبدو أمراً معقولاً في نظر أولئك الذين يمارسون فن الطب وأولئك الذين ينصرفون للتأمل الفلسفي، على السواء. ذلك أن الإختلاجات التي تحدث خلال النهار داخل الجسد أمور تظل مجهولة من قبلنا ـ إلا إذا بلغت مبلغاً معيناً من العنف والسعة ـ وذلك خلافاً للحركات الإرادية التي تحصل أثناء اليقظة والتي تخلّف لدينا انطباعاً معيناً.

أما أثناء النوم فالعكس هو الذي يحصل. إذ إن الحركات، بالغة ما بلغت من الضعف، تبدو عندئذ ذات شأن كبير. وهذه ملاحظة تصحّ لوصف

ما يحصل في كثير من الأحيان أثناء النوم: مثال ذلك، إن الحالم يتخيّل أنه يتعرض لوقع البرق والرعد في حين أنه في الواقع، يسمع طنيناً بسيطاً في أذنيه. أو أنه يتذوّق طعم العسل أو المأكولات الشهيّة في حين أن المسألة لا تتعدّى سقوط نقطة من البلغم في بلعومه، أو أنه يسير على النار ويشعر بحرارة شديدة في حين أن بعض أجزاء جسده قد تعرّض لشيء من السخونة. وعندما يستيقظ الحالم تتخذ انطباعات النوم هذه طابعها الحقيقي لديه. ولكن بما أن الظاهرة الداخلية الواحدة تولّد في البداية إحساساً بسيطاً فإن ذلك ينبغي أن يصحّ أيضاً ـ وهذا واضح تمام الوضوح ـ على كل أنواع الضيق أو التوعُّك الأخرى التي تنتاب الجسد . ألا يسعنا والحالة هذه أن نخلص إلى أن الإحساس الأول الذي يتولّد عن الظاهرة ينبغي أن لا يقل وضوحه أثناء النوم عما هو عليه أثناء اليقظة؟.

بل إن من المحتمل أن تكون بعض التصورات التي تطرأ على ذهننا أثناء النوم سبباً لبعض الأفعال المماثلة التي تنشأ عن كلٍّ منها. فعندما نكون منصرفين،إبّان اليقظة، إلى عمل ما، أو منهمكين في إنجاز أمرٍ ما، أو عندما ننتهي من القيام ببعض الأفعال، كثيراً ما ينتابنا شعور بأننا إنما كنا قد اهتمّينا بالأفعال المذكورة أو قمنا بها أثناء حلمٍ سابق. من هنا، نجد السبب في كون حركة الحلم قد شقّت طريقها انطلاقاً من الحركة الأصلية التي كانت قد تمّت خلال النهار. ويتّفق أحياناً أن يجري الأمر على هذا المنوال، ولكن بطريقة معكوسة. أي أن الحركة تكون قد حصلت في البداية أثناء النوم. مما يجعلنا نعتقد أنها كانت نقطة بداية الأفعال التي قمنا بها خلال النهار. إذ إن استرجاعنا للتفكير بهذه الأفعال، خلال النهار، يكون قد شقّ طريقه عبر الصور التي طرأت على ذهننا خلال الليل. وهكذا يصبح من المعقول جداً أن تكون بعض الأحلام أسباباً لأحداث مقبلة أو دواليل عليها.

غير أنه علينا أن نعتبر معظم هذه الأحلام التي تسمّى بالرؤى الصادقة كناية عن مجرّد صدف عابرة، خاصة إذا كنا حيال منامات خارقة أو حيال منامات لا يدع تحقُّقها أيَّ مجال لمبادرة الحالم. كأن يكون الحلم متعلقاً،

على سبيل المثال، بمعركة بحرية أو بحدث لا مجال لحدوثه إلا بعد فترة طويلة. فيبدو من الطبيعي، والحالة هذه أن يتّفق لشخص أثناء تفكيره بشيء معيّن أن يتحقق هذا الشيء. فلماذا لا يحصل الأمر نفسه أثناء النوم؟ والحق أن من المحتمل أن تحصل أمور كثيرة من هذا النوع. فكما أن إتيان شخص معين على ذكر شخص آخر أثناء حديثه، لا يُعتبر دالـولاً على حضور الشخص المذكور ولا سبباً له، كذلك فإن الحلم، في حالة مشابهة لهذه، لا يعتبر بالنسبة للشخص الذي أبصر مثل هذه الرؤيا، دالولاً أو سبباً لتحقق الحلم المزعوم. وبالتالي فلا ينبغي أن نرى في ذلك إلا مجرّد صدفة عابرة. ولهذا نجد أيضاً أن عدداً من الأحلام لا «تتحقق»، نظراً لأن الصدف لا تخضع إطلاقاً لقوانين جامعة أو عامة».

وأما النظرية الرومانية في الحلم فإنها تكاد تتّبع المبادىء التي توسع بها الإغريق. لكنها لا تصل دائماً إلى تلك الدرجة من الوضوح ومن عمق الرؤية التي نجدها عند أفلاطون وأرسطو. فلوكريس يقترب جداً، في كتابه في طبيعة الأمور*، من النظرية الفرويدية حول تلبية الرغبات دون أن يشدد، كما يفعل فرويد، على طبيعة هذه الرغبات اللاعقلانية. فهو يقول إن مناماتنا مشبعة بالإهتمام بالأمور نفسها التي تشغل بالنا خلال حياة اليقظة، أو أنها تستجيب للحاجات الجسدية التي يقوم الحلم بتلبيتها.

«ومهما يكن شأن الأمور المفضّلة لدينا أو التي تشكل مـوضوعـاً لاهتمامنا، أو التي ظلت تشغل بالنا وقتاً طويلاً، أو التي تطلبت من ذهننا تركيزاً خاصاً، فإنها تظل الأمور نفسها التي نعتقد أننا أبصرناها في الحلم. فالمحامي يحلم بأنه يرافع ويجابه القوانين، والقائد العسكري يحلم بأنه يخوض المعارك وينطلق في ساحات الوغى. والبحار يحلم بأنه ماضٍ في صراعه ضدّ الرياح والأنواء. كما نحلم نحن [الكتّاب] بأننا نتابع تأليف كتابنا وبأننا نتبحّر في طبيعة موضوعه دونما كلل، وبأننا نستعرض وثائقنا المكتوبة

(*) De Rerum Natura.

بلغة آبائنا. فالأهواء على اختلافها، وموضوعات الدراسة على تنوّعها، تشغل ذهن الناس في أحلامهم بصورها الوهمية. وانظر إلى كل أولئك الذين دأبوا طيلة أيام عديدة على مشاهدة ألعاب السيرك بفضول وانتباه. فهم عندما ينقطعون عن التمتّع حسّياً بمرأى تلك الألعاب تظلّ في أذهانهم، معظم الأحيان، سبلٌ مفتوحة تتسرّب من خلالها صور تلك الألعاب. لذا تظل هذه الصور نفسها تتراءى لهم طيلة أيامٍ عديدة، حتى أنهم يرون أثناء يقظتهم صور الراقصين وهم يتحركون بخفّة ورشاقة، وتظل آذانهم تسمع أنغام القيثارة الشجية وأصوات الآلات الوترية، كما يظل منطبعاً في أذهانهم مشهد الجمع الغفير وصور الديكورات المتنوعة التي شاهدوها في ساحة السيرك. وهذا من فعل الأذواق واللذائذ والأعمال المعتادة التي لا نجدها لدى البشر وحسب بل لدى جميع الحيوانات»[7].

أما أرتيمودوروس الذي عاش في القرن الثاني بعد الميلاد، فهو يعرض لنا في كتابه حول تفسير الأحلام ـ وهو كتاب كان له أبعد الأثر على أفكار القرون الوسطى ـ نظريّـة من أكثر النظريات تماسكاً وتكاملاً. فهو يرى أن هناك خمسة أنواع من الأحلام تمتاز بمواصفات مختلفة:

«هذه الأنواع المختلفة هي: الحلم وحلم اليقظة والإستبصار وأضغاث الأحلام والكوابيس».

فالحلم يكتشف الحقيقة الكامنة وراء صورة مستترة. مثال ذلك عندما فسّر يوسف منام الفرعون الذي رأى سبع بقرات عجاف تفترس سبع بقرات سمان، فضلاً عن الأمر نفسه بالنسبة لسنبلات القمح.

«وحلم اليقظة يتمّ عندما يتّفق لأحد الأشخاص أن يبصر بالفعل أثناء

---

(7) لوكريس.

- Lucrèce, De Rerum Natura, Trad. A. Ernout, t. II, P. 190 -191 (coll. Guillaume Budé).

يقظته ما سبق له أن أبصره خلال نومه. وهذا ما حصل لفسپاسيان عندما رأى الجرّاح يخلع سنّاً للهيروس.

«والإستبصار عبارة عن إلهام أو تحذير يأتينا به أثناء نومنا ملاك من الملائكة أو وليّ من الأولياء حتى يتسنّى لنا، بناء على بلاغهم، أن نتمكن من تنفيذ مشيئة الله. وهذا ما جرى ليوسف، زوج القديسة مريم [العذراء] عندما أتاه الحكماء الثلاثة.

«أما أضغاث الأحلام فتحصل في اللحظة التي تتصاعد فيها الأهواء والإنفعالات إبّان احتدامها إلى دماغنا أثناء النوم، وتصطدم هناك بخواطرنا اليقظة. وهكذا فالشيء الذي يكون قد استحوذ على أفكارنا أثناء النهار يرد على مخيلتنا أثناء الليل: فإذا اتفق لأحد العشاق، مثلاً، أن كان يفكّر بمحبوبته أثناء النهار، فإنه يحلم بها أثناء الليل. كما يتفق لمن صام عن الطعام خلال النهار أن يحلم بأنه يأكل، أو لمن كان ظمئاً خلال النهار أن يحلم بشرب الماء وأن يجد في ذلك لذة عارمة. أما البائس والمرابي فيحلمان بأكياس من النقود، دون رغبة منهما، بالطبع، في أن يكون ذلك شغلهما الشاغل أثناء نومهما.

«وأما الكوابيس فلا تعدو كونها رؤى ليلية تعرض للضعفاء والأولاد الصغار والشيوخ المسنّين، فيتهيأ لهم أنهم يرون أشباحاً تدنو منهم لترعبهم أو لتؤذيهم».

فما يسميه أرثيمودوروس حلماً هو كناية عن صورة يجري التعبير عنها بكلام رمزي. فهو يرى أن حلم الفرعون لم يكن رؤيا من عند الله، بل تعبيراً رمزياً عن حدّة الذهن العقلانية. وهو يقول إن هناك أحلاماً تكشف فيها الملائكة للبشر عن مشيئة الله. ويسمّي هذه الأحلام استبصاراً. أمّا الأحلام التي تعبّر عن رغباتنا اللاعقلانية، فهو يعترف بها، بالطبع، بوصفها شكلاً من أشكال الحلم. لكن هذه الأحلام التي يصحّ عليها التفسير الفرويدي والتفسير الأفلاطوني، يسميها هو أضغاث أحلام، أو خيالاً لا طائل تحته.

وأما الأحلام المزعجة التي يسميها توهّمات فتجد تفسيرها وسببها، برأيه، في حالة الضعف التي يختص بها الأولاد والشيوخ. إن أرثيمودوروس يعرض لنا بوضوح هذه المشكلة المفعمة بالدلالات: «فقواعد الحلم ليست عامة، وبالتالي فهي لا تصحّ على الجميع. لذا فإن المنامات تقبل التفسيرات المختلفة تبعاً للظروف الزمنية والفردية».

هذا ولا يكتمل عرضنا لتفسير الحلم عند اللاّتين ما لم نضف إليه صوت المدرسة الشكّية التي ينطق بلسانها شيشرون. فهو يقول في قصيدته «حول العرافة»:

«إن الأحلام مهما كانت طبيعتها، لا تستحقّ منا اهتماماً ولا احتراماً. فإذا كانت الأحلام لا تأتينا من عند الله، وإذا لم يكن في الطبيعة شيء تمتّ إليه بصلة، وإذا كان يستحيل علينا تفسيرها عن طريق أيّة معاينة من المعاينات، فإنني أعتقد أنني قد أقمت البرهان على أنه لا يجب تعويل الأهمية على المنامات...

فلنصرف النظر إذاً عن العرافة بواسطة المنامات كما صرفناه عن جميع الوسائط الأخرى، فحقيقة القول إن انتشار الإيمان بالترهات والأباطيل في كل أنحاء العالم قد استولى على معظم الألباب واستبدّ بضعف البشر وعجزهم»[8].

في تلك الفترة نفسها تقريباً كان التلمود يطرح علينا نظرية أخرى في الحلم. ومن السهل على المرء أن يعرف حقيقة الدور الذي كان يقوم به تفسير المنامات في القدس في أيام يسوع المسيح، إذ إن التلمود نفسه يذكر أن زهاء أربعة وعشرين مفسراً للأحلام كانوا يعيشون في ذلك الحين في مدينة القدس وحدها. وقد كتب الحبر شيسدا يقول: «إن لكل حلم بحد ذاته معنى، ما عدا الحلم الذي يأتينا على أثر الصيام. هذا وحالنا مع حلم لا

---

(8) شيشرون، في العرافة، الكتاب الثاني.

- Cicêron, De Divinatione, livre II.

نفسّره كحالنا مع رسالة لم نقرأها». إن هذه الكلمات الجوهرية تشكّل المبادىء نفسها التي صاغها فرويد على نحو مشابه بعد ذلك بحوالي الألفي سنة: كل الأحلام بلا استثناء تنطوي على دلالات. الأحلام مراسيل هامة ترسلها ذواتنا إلى ذواتنا، ولا يحقّ لنا أن نتجاهل تفسيرها. صحيح أن الحبر شيسدا قد أضاف ملاحظة دقيقة إلى المبدأ العام في التفسير النفساني للأحلام عندما جعل للأحلام التي يولّدها الصيام موقعاً على حدة. إذ إن هذه الملاحظة تعني أن الأحلام الناشئة عن إثارة جسدية واضحة تشكل الإستثناء الوحيد الذي يشذّ على القاعدة العامة التي تحكم التفسير النفسي للأحلام.

وكان مؤلفو التلمود يذهبون إلى أن هناك بعض الأحلام التي تعتبر رؤى صادقة. إذ يقول الحبر جوشانان في هذا الصدد: «هناك ثلاثة أنواع من الأحلام الصادقة: حلم الصباح، والحلم المتعلق بشخص غريب، والحلم الذي يفسّره حلم آخر. ويذهب آخرون إلى القول إن الحلم الذي يتكرّر ينبغي اعتباره هو الآخر في عداد الأحلام الصادقة». ورغم أن التلمود لا يأتي على ذكر الأسباب التي تجعل هذه الأحلام صادقة، فإن اكتشاف الأسباب المذكورة لا يعتبر أمراً مستعصياً. فالنوم عند الصباح يكون عادة أقل عمقاً مما هو عليه في بداية الليل. لذا يكون الحالم أقرب إلى ما تمتاز به حالة اليقظة من وضوح في الوعي. ويبدو أن الحبر جوشانان يضيف أن الحلم ينطوي في حالة النوم المذكورة على حكم عقلاني يتيح لنا أن ندرك القوى الفاعلة فينا وفي الآخرين على نحو أفضل وأوضح، مما يمكننا من توقّع حصول الأحداث. أما القول بأن الحلم يكون صادقاً إذا حلم شخص غريب بأمور تتعلّق بنا فيبدو أنه يستند إلى الفكرة القائلة بأن الشخص الآخر كثيراً ما يكوّن عنّا حكماً أفضل من الحكم الذي نكوّنه عن أنفسنا، فضلاً عن أن نظرة الآخرين إلينا أثناء نومهم غالباً ما تكون نظرة ثاقبة، مما يضفي على الحلم قيمة التوقع الصادق. أما النظرية التي تذهب إلى أن الحلم الذي يفسّره حلم آخر يكون حلماً صادقاً فهي ربما كانت تستند إلى التعليل التالي: فنحن في

حالة النوم نكون أقوى على الإدراك الحدسي الذي يمكنّنا من تفسير حلم ما عن طريق الحلم «بتفسيره». والواقع أن بعض الإختبارات التي جرت مؤخراً حول تفسير الأحلام تحت تأثير التنويم المغناطيسي تؤيد هذه النظرة. فقد أخضع بعض الأشخاص للتنويم المغناطيسي وطُلب إليهم وهم في تلك الحالة أن يفسروا أحلاماً مختلفة. فلم يتردّدوا في إعطاء تفسير ذي مغزى ودلالة للّغة الرمزية التي يستعملها الحلم. أما عندما أصبحوا بمعزل عن تأثير التنويم المغناطيسي فقد زعموا أن الأحلام نفسها لا معنى لها على الإطلاق. إن هذه الإختبارات تسير باتجاه الدلالة على أننا نملك جميعاً ما يمكنّنا من إدراك اللغة الرمزية وفهمها، لكن هذه المعرفة لا تصبح معرفة فعلية إلا في حالة «التفكك» (أو بالأحرى حالة «انعدام التماسك») التي يولّدها التنويم المغناطيسي. ويذهب المؤلِّف التلمودي إلى أن الملاحظات نفسها تصحّ أيضاً على حالة النوم، وأننا، في الحالة المذكورة، نفهم معنى حلم آخر ونستطيع أن نفسره تفسيراً صحيحاً. أما الحلم الذي يتكرّر، فالشك حول دلالته الخاصة يكاد يكون لا يذكر. لقد لاحظ العديد من النفسانيين المعاصرين أن الحلم الذي يعاود شخصاً معيناً إنما يعبّر عن أمور هامة في حياته. فإذا كان من المتفق عليه أن المرء ينحو دائماً وأبداً نحو التصرّف بناء على دافع أساسي معيّن، فإن بوسعنا القول إن هذه الأحلام المتكرّرة كثيراً ما تتنبأ هي الأخرى بأحداث مستقبلية من حياة الحالم.

إن التفسير التلمودي للرموز ينطوي على أهمية من نوع خاص جداً. إذ إنه يتكشّف عن الإتجاه نفسه الذي يحكم الفكر الفرويدي: مثال ذلك، إن التلمود يعمد بالطريقة نفسها إلى تفسير الحلم الذي يرى صاحبه أنه «يسقي زيتونة بزيت الزيتون». فالتلمود يقول عن هذا الحلم، كما يقول عنه فرويد، إنه يرمز إلى الزُّهاق. وفي الحلم الذي يرى في الحالم أن عينيه تتعانقان، يشير الرمز إلى علاقات جنسية بين الحالم وأخته. وبينما نجد أن رموزاً غير جنسية بحد ذاتها تفسّر بوصفها منطوية على دلالة جنسية، نجد من ناحية أخرى أن رموزاً واضحة الدلالة الجنسية تفسّر باعتبارها غير ذات دلالة

جنسية على الإطلاق. هكذا يقول التلمود مثلاً إن الحلم الذي يرى المرء فيه أنه على علاقة جنسية بأمه يعني أن هذا المرء قد يصل في يوم من الأيام إلى أقصى درجات الحكمة. أو أن الشخص الذي يرى في المنام أنه أقام علاقة جنسية مع امرأة متزوجة بوسعه أن يكون على يقين من أمر خلاصه الأبدي. ويبدو أن التفسير التلمودي قائم على الفكرة القائلة بأن الرمز إنما يعني دائماً شيئاً آخر غيره هو، وبالتالي فإن الرمز الذي يكون بحد ذاته رمزاً جنسياً ينبغي أن يعني، من حيث دلالته العميقة، أمراً آخر غير الذي توحي به دلالته الظاهرة. غير أن التلمود يضيف هنا ملاحظة هامة. فالشخص الذي يحلم بعلاقة جنسية مع امرأة متزوجة يستطيع أن يكون على يقين من خلاصه، شرط أن لا يكون قد عرف المرأة التي رآها في الحلم من قبل، ناهيك بشرط آخر وهو أن لا يكون قد شعر عند نومه بأية رغبة جنسية. وهكذا يتبيّن لنا هنا مدى الأهمية التي يعلّقها مؤلفو التلمود على الحالة الذهنية التي يكون عليها الحالم قبل أن يخلد إلى النوم. فإذا افترضنا أن الحالم كان قد شعر برغبات جنسية تجاه المرأة التي رآها في الحلم، أو أنه كان قد تعرّف إليها ولو عن طريق الصدفة، فإن لنا أن نشك عندئذ بأن القاعدة العامة التي تقول بأن الرمز ينبغي أن يعني شيئاً آخر غيره هو لم تعد قاعدة جامعة مانعة، وأن الرمزية الجنسية هنا تعبير عن رغبة جنسية.

أما تفسير الأحلام في العصر الوسيط فيكاد يتّبع الاتجاه الذي رأينا أن ملامحه العامة قد ارتسمت في العصور القديمة الكلاسيكية. فيقدم لنا سينازيوس السيراني(*)، وهو من كتّاب القرن السادس عشر، عرضاً من أدق وأجمل العروض للنظرية التي تعتبر أن الأحلام ناشئة عن تيقّظ ملكاتنا إبّان النوم.

«إذا كانت المنامات تتنبأ بالمستقبل، وإذا كانت الرؤى التي تراود أذهاننا أثناء النوم تقدّم لفضولنا وحشريتنا بعض المؤشرات التي تساعدنا على

(*) Synésius de cyrène.

أن نحزر أمور المستقبل، فإن المنامات ينبغي أن تكون صحيحة وغامضة في آن واحد، وإنما يكمن غموضها في صحتها بالذات:

«وإنما ألقت الآلهة على أحداث الحياة حجاباً ضعيفاً» (كما يقول هزيودوس)...

فإذا قال أحدهم إنه عثر على كنز من الكنوز بعد أن رأى موضعه في الحلم، فإن ذلك لا يثير دهشتي. وإذا نام آخر وهو في معمه الجهل ثم أفاق بعد اتصاله بربّات الفن والشعر فإذا هو شاعر من فحول الشعراء ـ على نحو ما يحصل في أيامنا هذه للبعض ـ فإنني لا أرى في ذلك مدعاة للعجب. وأنا لا أتكلم هنا عن الذين رأوا في منامهم وحياً ينبئهم بخطر يتهدّد حياتهم أو دواء يشفيهم من مرضهم. فإذا كانت النفس تكتسب أثناء النوم علماً لم تسعَ إلى اكتشافه، ولا هي حاولت أن ترقى إلى مصادره، أفلا يكون في ذلك آية من أبدع الآيات، إذ يرقى المرء إلى ما فوق طبيعته ثم يدنو من مواضع العلم ومواضيعه بعد أن كان قد طال به البعد عنها حتى بات لا يعلم من أين أتى؟

وإذا كان أحدنا يرى عجباً في صعود النفس إلى المواضع العليا، وإذا كان لا يؤمن بأن فعل الخيال قد يسفر عن هذا التقرّب السعيد، فليس له إلا أن يصغي للنبوءات المقدّسة حين تتحدث عن مختلف الطرق المؤدية إلى العلم. فهي بعد أن تأتي على ذكر مختلف الوسائل التي من شأنها أن تساعد على انطلاق النفس بعد استنهاض الفضائل التي جُبلت عليها، هاكم ما تقول:

«ومنهم من يهتدي بتلقّن الدروس،

«ومنهم من يأتيه الإلهام إبّان النوم (نبوءة سيبيلّين).

فأنتم ترون التمييز الذي تقيمه النبوءة. الإلهام من جهة، والدراسة من جهة أخرى: هؤلاء يتعلّمون أثناء اليقظة، وأولئك أثناء النوم. أما أثناء اليقظة فلا بدّ للمرء من إنسان يقوم على تهذيبه وتأديبه. وأما عندما يأتي العلم من

عند الله إلى أولئك النيام، فهم يدركون دفعة واحدة كل ما أوتوه من علم. إذ إن الله عندما يعطي العلم لا يعلّم على النحو الذي نعهده...

«والعرافة بالمنامات أمر بمتناول الجميع نظراً لسهولته: فهو بسيط ولا تصنُّع فيه، وهو أمر في غاية العقل، وهو لسلامته وصفائه يمارس في جميع الحالات. إذ إنه خال من الوسائل المفتعلة، فهو بغنى عن النبع والصخر والهوّة. لذا فهو إلٰهي بالفعل. فلا حاجة بنا، من أجل ممارسته، أن نهمل أيّاً من اهتماماتنا أو أن ننصرف عن أيّ من شواغلنا ولو لحظة... فالمرء ليس مضطراً إلى ترك عمله والذهاب عمداً إلى النوم في منزله حتى يتسنّى له رؤية المنامات. ولما كان الجسد لا يقوى على البقاء في حالة اليقظة لفترات طويلة، فإن الوقت الذي تأمرنا الطبيعة بتكريسه للراحة يعود علينا أثناء النوم بفائدة أثمن من النوم نفسه: إذ إن تلك الضرورة الطبيعية تمسي مصدراً من مصادر بهجتنا، وبالتالي فنحن لا ننام لنعيش وحسب، بل لنتعلّم كيف نعيش على نحو أفضل...

«لكن العرافة بالمنامات تجعل كلاً منا أداةً لذاته. فنحن مهما فعلنا لا نستطيع فكاكاً عن نبوءتنا الخاصة بنا: فهي تقيم معنا، وتلاحقنا أينما كنا، في رحلاتنا، في حروبنا، في وظائفنا العامّة، في أشغالنا الزراعية، في مشاريعنا التجارية. حتى أن قوانين الجمهورية الحريصة على أبنائها لا تمنع مثل هذه النبوءة. فإذا أرادت، فهي لا تستطيع ذلك: إذ كيف السبيل إلى إثبات الجرم؟ وما هو الضير في أن يخلد المرء إلى النوم؟ إن أعتى الطغاة لا يقوى على إصدار قرار بمنع المنامات، اللهم إلا إذا منع الناس من النوم في بلاده. وإنه لمن الجنون أن يقدم المرء على إدانة المستحيل، ومن الكفر أن يتصدّى لإرادة الطبيعة والله.

«فلنسعَ جميعاً إلى تفسير أحلامنا، رجالاً ونساءً، شيباً وشبّاناً، أغنياء وفقراء، رؤساء ومرؤسين، سكان مدن وسكان أرياف، أهل حرفة وأهل كلمة. فليس ثمة ما يميّز بيننا في هذا المجال، لا الامتيازات ولا الجنس،

ولا السن ولا الثروة ولا المهنة. فالنوم بمتناول الجميع. إنه نبوءة جاهزة على الدوام، وناصح معصوم صموت. ففي أسرار هذا السلك الجديد كل منا معلم ومتعلّم في آن معاً. هكذا تبشرنا العرافة بمسرّات الحياة المقبلة علينا، كما أنها، إذ تحيطنا علماً مسبقاً بهذه المسرّات، تجعلنا نتمتّع بها لمدة أطول. إنها تحذّرنا من الويلات التي تتهدّدنا، وتهيب بنا أن نحتاط لاتّقاء شرها. إن الآمال العريضة التي نعوّل عليها أفضل الرجاء والحسابات التي نحسبها على سبيل الإحتياط، كلها تأتينا في المنامات. والحق إنه ليس ثمة ما يعزّز لدينا الأمل والرجاء، هذا الخير العميم والثمين الذي لا يسعنا بدونه أن نتحمل الحياة، على حد قول أبرز الحكماء، أكثر من الأحلام» [9].

أما نظريات الأحلام التي صاغها اليهود الأرسطيون في القرنين الثاني عشر والثالث عشر فهي تشبه أطروحة سينيزيوس إلى حد بعيد. فإبن ميمون، وهو واحد من كبار هؤلاء اليهود، يرى أن الأحلام، شأنها شأن النبوءات، إنما تصدر عن الخيال الذي يقوم بعمله بصمت خلال النوم. وسواءً استطاع الحالم أن يميّز بنفسه بين القسم العقلاني البحت من الحلم وبين الغشاء الرمزي الذي يتجلّى من خلاله، أو كان بحاجة إلى من يفسّر له أحلامه، فلا بدّ له في كل حال من أن يأخذ بالحسبان كثافة الغشاء الرمزي وصفاقته فضلاً عن قوة الملكات العقلية لديه [10].

ويميز القديس توما الأكويني، بدوره، بين أربعة أنواع من الأحلام:

«وكما سبق لنا أن ذكرنا، فالعرافة التي تقوم على رأي مغلوط أمر باطل وغير شرعي. لذا ينبغي لنا أن ننظر في ما هو صحيح وصادق في ما تطلعنا عليه المنامات من علمٍ بالأحداث قبل وقوعها. إذ إن هناك أحلاماً قد تكون في بعض الأحيان سبباً لأحداث قادمة، مثال ذلك أن يقدم الشخص بعد أن

(9) سينيزيوس، مؤلفاته، في الأحلام. ص 347، 365.

- Synesius, Oeuvres, Des Songes, P.347,365 (Hachette).

(10) غوتمان، فلسفة اليهود (ميونيخ 1933) ص 401.

- Gutman, Die Philosophie des Judentums (Munich, 1933) P.401.

رأى حلماً مزعجاً، على تجنّب أمر من الأمور أو على الإقدام عليه. وقد تكون الأحلام، في أحيان أخرى، أمارات ودواليل على أحداث مستقبلية معينة. وذلك حسب ما إذا كان السبب الذي ولّد هذه الأحلام هو عين السبب الذي يولّد تلك الأحداث. ومن هنا، نجد أن هناك الكثير من الأحداث المستقبلية التي يمكننا أن نعرفها مسبقاً عن طريق المنامات. فينبغي لنا بالتالي أن نبحث عن أسباب المنامات، وأن ننظر في ما إذا كان من الممكن أن تكون سبباً للأحداث المستقبلية أو لا.

وهكذا يتبيّن لنا أن سبب المنامات قد يكون داخلياً وقد يكون خارجياً. أما السبب الداخلي فينقسم بحد ذاته إلى قسمين:

أْ ـ فهناك السبب البهيمي، أي عندما تصّور لنا مخيّلتنا إبّان النوم بعض الأمور التي شغلت بالنا خلال اليقظة. فسبب هذه المنامات لا يعتبر هنا سبباً لأحداث المستقبل. إذ إن التوافق بين المنامات والأحداث وحصولها جميعاً في زمن متقارب أمر يعود هنا إلى الصدفة لا غير.

٢ْ ـ أما السبب الداخلي الثاني للمنامات فهو سبب جسدي. إذ تتكوّن في المخيلة، بناء على وضعية الجسد الداخلية، حركة متّصلة بهذه الوضعية. هكذا يحلم ذوو الأمزجة الباردة بأنهم على اتصال بالماء أو بالثلج. ولهذا السبب يقول الأطباء إن عليهم أن ينتبهوا للمنامات لمعرفة وضعية الأشخاص الداخلية.

وللمنامات أيضاً نوعان من الأسباب الخارجية، أحدهما جسدي والآخر روحاني. أما السبب الجسدي فهو الذي يؤثر على المخيلة، سواء عن طريق الهواء الذي نتنفّسه، أو عن طريق الأجرام الهاوية، بحيث تخطر للنائم صور متطابقة مع وضعية هذه الأجرام. وأما السبب الروحاني فإنه يأتي أحياناً من عند الله الذي يرسل ملائكته لتنبىء البشر ببعض الأمور عبر مناماتهم، طبقاً لما جاء في الكتاب (سفر العدد 12 ,6): «إذا كان بينكم رسول من عند الرب، فإنني سأظهر له في الحلم وأكلّمه في المنام» كما نجد

في أحيان أخرى، أن الشيطان هو الذي يولّد لدى النيام تخيّلات يكشف بواسطتها لأولئك الذين تحالفوا معه ما سيحصل لهم من أحداث. من هنا نخلص إلى القول بأننا إذا اعتمدنا المنامات لمعرفة المستقبل، بناء على حصولها بإلهام إلّهي أو لسبب طبيعي، جواني أو برّاني، دون أن نتجاوز الحدود التي تقف عندها فضيلة هذا السبب، فإن العرافة تكون في مثل هذه الحال أمراً جائزاً. أما إذا كانت نتيجة لإلهام من الشيطان، بناء على تحالف معقود معه، إما بصورة علنية، كما هي الحال عندما يؤتى على ذكره صراحة، وإما بصورة مضمرة، كما يحصل عندما تتناول العرافة أموراً لا ينبغي لها أن تتناولها، فهي تكون عندئذ أمراً باطلاً وخطيئة.

وبذلك تكون الإجابة عن الإعتراضات واضحة جليّة»[11] .

لقد كان القديس توما يعتقد شأنه شأن ارتميدوروس وآخرين غيره، أن بعض الأحلام تأتينا من عند الله. أما تلك المنامات التي يفسّرها باعتبارها نتاجاً مباشراً للحالم نفسه، فهي ليست في رأيه، كما هي في رأي ابن ميمون، تعبيراً عن ملكاتنا العقلانية، بل العكس. فهو يعتبرها من نتاج المخيلة، حين تكون على صلة، خلال النوم، مع الرغبات نفسها، والإهتمامات نفسها التي تشغل صاحبها خلال اليقظة. ومن الملاحظ أن القديس توما، شأنه في ذلك شأن المفكرين الهنود والمفكرين اليونانيين، يشدّد على أن بعض الظاهرات الجسدية تتجلّى من خلال رموز الحلم، وأن من الممكن التعرّف إلى الوضعيات الجسدية الداخلية من خلال تفسير الحلم.

وهكذا يتبيّن لنا أن التفسير الذي دأب الحديثون (منذ القرن السابع عشر) على تقديمه للمنامات إنما هو من حيث الجوهر منوّع من المنوّعات

---

(11) القديس توما، مصنف في اللاهوت، القسم الثاني (الجزء الثاني، السؤال رقم 95 ، المقالة السادسة).

- Saint - Thomas, Sommē Théologique Partie II (2 partie, Question 95, article 6).

التي عرفتها نظريات العصور القديمة والوسطى، على الرغم من الإتجاهات الفكرية الجديدة التي ظهرت من خلاله.

ففيما كان عدد من المؤلفين القدماء يدافعون دفاعاً شديداً عن الأطروحة القائلة بأن الأحلام تُحسن التعبير، عبر رموزها، عن وضعيّات جسمية محض جسدية، كان هوبس يذهب إلى أن جميع الأحلام تنشأ عن مؤثرات جسدية، وهذه على كل حال وجهة نظر ظلت تجد من يدافع عنها حتى أيامنا هذه، فضلاً عن أنها كثيراً ما تُستخدم للردّ على حجج فرويد.

يقول هوبس: «بما أن سبب الأحلام يعود إلى اضطراب في بعض الأجزاء الداخلية من الجسد، فإن الإضطرابات المختلفة لا بدّ أن تولّد أحلاماً مختلفة. فإحساس المرء بالبرد وهو في فراشه، يولّد لديه أحلاماً مخيفة وأفكاراً وصوراً مرعبة (نظراً لتبادل العلاقة في الحركة التي تنطلق من الدماغ إلى أجزاء الجسد الداخلية ومن أجزاء الجسد الداخلية إلى الدماغ). وكذلك الأمر في حالة اليقظة: إذ إن الغضب يولد لدينا إحساساً بسخونة بعض أجزاء الجسد، فإذا كنّا نياماً كان الإحساس بسخونة هذه الأجزاء نفسها سبباً للغضب وولّد في دماغنا تخيّلاً لصورة عدو من الأعداء. والأمر نفسه يصحّ على الحب: فهو أثناء اليقظة يولّد لدينا رغبة، والرغبة تجعلنا نحسّ بحرارة بعض أجزاء الجسد الأخرى، أما في حالة النوم فيحصل العكس، إذ تتولّد في أدمغتنا، من جرّاء إحساسنا بحرارة شديدة في أجزاء الجسد المذكورة، تخيلات شهوانية. فالأحلام، على وجه العموم، إنما هي صورة عكسية للتخيلات التي تأتينا في حالة اليقظة. عندما نكون في حالة اليقظة تبدأ الحركة من طرف معيّن، أما عندما نحلم فهي تبدأ من الطرف الآخر» [12].

---

(12) هوبس، الليفياتان*، المجلد الأول: في الإنسان، ص 12 .

- Hobbes, le léviathan (ed. Giard); t. I: De l'Homme, P. 12.

(*) حيوان بحري أسطوري يشبه التمساح. ويعني به هوبس السلطة المطلقة.

ولا عجب في أن يكون فلاسفة عصر الأنوار قد اتخذوا موقفاً متشكلاً من المزاعم الكثيرة التي كانت تنادي بصوت عال أن الأحلام مرسلة إلى الإنسان من عند الله، وأن من الممكن، بالتالي، استخدامها في شؤون العِرافة.

هكذا كان ڤولتير يعتبر الفكرة القائلة بأن الأحلام قادرة على توقع أحداث المستقبل والتنبؤ بها سخافة ما بعدها سخافة. غير أنه، رغم هذا الموقف النقدي اللاذع، كان يرى أنه إذا كانت الأحلام تعبّر في كثير من الأحيان تعبيراً رمزياً عن بعض المثيرات الجسدية وعن التجاوزات التي تحصل في «أهواء النفس»، فإن ذلك لا يحول دون استعانتها، إبان النوم، بملكاتنا وطاقاتنا العقلانية:

«بل ينبغي القول مع بترون: «كل ما يفرّ من الضوء يفعل فعله في العتمة». لقد عرفت محامين يرافعون أثناء نومهم، ورياضيين يحاولون حلّ مشكلات رياضية، وشعراء ينظمون القصائد. وقد نظمت أنا شخصياً بعض الأبيات التي لا بأس بها ثم حفظتها. فلا ريب إذاً في أننا نتابع أفكارنا إبّان النوم كما هي حالنا إبّان اليقظة. ولا شك في أن هذه الأفكار تأتينا على الرغم منا. فنحن نفكّر أثناء نومنا مثلما نتقلّب في فراشنا، دون أن يكون لإرادتنا أي دور في الأمر. وبالتالي فإن أباكم مالبرانش محقّ كل الحقّ إذ يقول إننا لسنا الذين نكوّن أفكارنا، إذ لماذا نكون أسياد أفكارنا إبّان اليقظة ولا نكون أسيادها إبان النوم[13] ؟».

ونظرية كنط في الحلم تشبه نظرية ڤولتير إلى حدّ كبير. فهو يرى كڤولتير أننا لا نرى في أحلامنا لا رؤى صادقة ولا إلهاماً من عند الله. وإنما تعود الأحلام، في رأيه، إلى سبب واحد هو «تلبُّك المعدة». لكنه يضيف:

(13) ڤولتير، القاموس الفلسفي، مادة: الروبصة والحلم، المقطع 2 . رسالة إلى محرّري الجريدة الأدبية، حول الأحلام، 24 حزيران ـ يونيو 1764 .

- Voltaire, Dictionnaire philosophique, art. Somnambules et rêveurs, section II. Lettre aux auteurs de la Gazette littéraire, sur les songes, 20 juin 1764.

«غير أنني أرى. . . أن أفكار النوم تبلغ من الوضوح والإتّساع مبلغاً أكبر من أفكار اليقظة، بما فيها أشدّها تميزاً. وهذا لا يحصل إلا لمن كانت نفسه دائمة النشاط بينما تكون حواسه الخارجية قد خلدت للراحة خلوداً تاماً. إذ إن المرء لا يعود يحسّ في مثل هذه الحال بأي إحساس خارجي. فعندما يستيقظ من نومه، لا يُقيم جسده ارتباطاً مع الأفكار التي أتته إبّان نومه بحيث إنه لا يجد أيّة وسيلة تمكّنه من استحضار الأفكار التي راودته أثناء نومه إلى حيّز الوعي المتبصّر، حتى تصبح أفكار النوم وأفكار اليقظة أفكار الشخص الواحد نفسه. ألسنا نجد دليلاً على هذا النوم الكلي المطلق في النشاط الذي يزاوله أولئك الذين يمشون أثناء نومهم ويعربون في حالتهم تلك عن ذكاء أرفع من ذكائهم المعتاد، رغم أنهم لا يتذكّرون شيئاً مما قاموا به عندما يستيقظون؟

غير أن الأحلام، أي تلك الأفكار التي يتذكرها المرء عندما يستيقظ من النوم، لا تنتمي إلى هذه الفئة. إذ إن المرء في هذه الحال، لا ينام نوماً كلياً، نظراً لأن إدراكه يظل يحتفظ بدرجة معيّنة من البصيرة. ثم إن ما ينتج عن نشاط ذهنه يختلط في الوقت نفسه بانطباعات حواسه. وبالتالي فإن بوسعه أن يتذكّر نواتج ذلك النشاط، لكنه لا يكتشف في أفكار النوم المعقّدة هذه إلا أوهاماً عجيبة لا معنى لها تختلط فيها وتتشابك عبرها أهواء المخيلة وانطباعات الحواس»(14).

ويشدّد غوته هو الآخر على تنامي قدرات ملكاتنا العقلية خلال النوم. وعندما حدّثه إكرمان عن حلم شاعري رآه أجابه غوته:

«وهكذا يتبين لنا أن ربّات الشعر. . تزورك أيضاً في المنام، ويبدو أنها تزورك على نحو خاص من الحميّة والحماس. إذ لا بـد لك من

---

(14) كنط، أحلام صاحب الرؤى الصادقة كما تفسّرها أحلام صاحب الماورائيات.

- Kant, les Rêves d'un Visionnaire expliqués par les Rêves d'un Métaphysicien.

الإعتراف بأنه يصعب عليك ابتداع مثل هذه الأمور الصافية واللطيفة في ساعات يقظتك. . . »[15] .

ولا يكتفي غوتة بالقول بأن قدرات مخيلتنا تكون خلال النوم أعظم مما هي عليه خلال اليقظة، بل يرى أيضاً أن ميولنا الفطرية التي تدفعنا باتجاه الصحة والسعادة كثيراً ما تندفع خلال النوم بقوة أشدّ من اندفاعها خلال اليقظة:

«فالطبيعة البشرية قد فُطرت على قدرات رائعة وهي تعرب في أعماقها عن وجود خفيّ لأفضل ما في الحياة من نبرات، وذلك في اللحظات التي نعلّق عليها أقلّ الآمال الممكنة. وقد اتفق لي أحياناً، في حياتي، أن نمت وأنا دامع العين، لكنني كنت أرى حلماً فيه أبدع الأشكال والصور التي كان لها أن تؤاسيني وتهوّن عليّ ما أنا به. فكنت أستيقظ في اليوم التالي نشيطاً مسروراً[16] ».

لكن إمرسون هو الذي يحدّثنا في نص من أوجز النصوص وأجملها عن الطابع العقلاني العميق الذي تتّصف به العمليات الذهنية أثناء النوم:

«إن الأحلام تنمّ عن فحوى شاعري وتتمتّع بقسط من الصحة. إذ إن ما يحتويه الفكر البشري من معميات وغوامض مبهمة وصفيقة يظل محكوماً رغم كل شيء بضرب معيّن من العقل. كما أن طبيعتها الغريبة تنطوي في ثناياها على طبيعة أشرف وأرفع قدراً. لا شك في أنها توحي لنا بدفق ووفرة في النشاط الذهني لا نألفه في خبراتنا أثناء اليقظة. وأنها تثير عجبنا وفضولنا لهذه الإستقلالية المرحة التي تنفصل بها عن ذواتنا. رغم ذلك، فإننا نظل نعي ذواتنا في خضم هذه الأفكار المتلاطمة، وندين لأحلامنا بضرب من العرافة والحكمة. إن أحلامي ليست أنا على الإطلاق، ولا هي الطبيعة أو

---

(15) غوته، حوار مع إكرمان.

- Goethe, Conversations avec Eckermann.

(16) المرجع إياه.

اللاأنا، بل هي هذه جميعاً. فهي تتمتّع بوعي مزدوج، ذاتي وموضوعي معاً. إننا نستدعي الأشباح فتنهض، ونستدعي بنات أهوائنا فتحضر، لكن هذه وتلك لا تلبث أن تتمرّد علينا وترسل شواظاً من نار على من يأمرها. من هنا يتبيّن لنا أن كل فعل وكل فكرة وكل سبب إنما هو أمر ذو قطبين. وأن الفعل ينطوي على الفعل المضادّ. فإذا ضربت فإنني مضروب. وإذا جريت في أثر أحد كان هناك من يجري في أثري.

إننا نرى في الأحلام أوهاماً حكيمة، بل أوهاماً رهيبة، تتناثر هنا وهناك، فلا يراها إلا ذو الذكاء الخارق. ولعلّه يعجب مرة أو مرتين في حياته لعدالة هذه الرؤى الوهمية، ناهيك بعجبه من مغازيها. وقد يبدو له مرة أو مرتين أن أثقال الوعي قد أزيحت عن كاهله، وأنه توصل إلى قسط أرفع من حرية التعبير. بل إن ثمة طابعاً تنبُّئياً قد ارتبط بالأحلام ولازمها منذ بداية الأزمنة. وكثيراً ما تنضج أثناء النوم آراء لم تكن قد تبلورت في الوعي لكن عناصرها موجودة فيه. فإذا كنت أعرف، في اليقظة، ما هي طباع روپرت(*)، فإنني رغم معرفتي هذه لا أفكر ما هي أفعاله. لكنني أراه في الحلم، يقوم بأفعال سخيفة لا مبرّر لها. أراه شريراً، فظاً غليظاً، أو جبانا رعديداً. ثم يتحقق لي بعد عام أن رؤيتي هذه كانت صحيحة. لكن الحقيقة كانت معلومة لديّ إذ إنني كنت أعرف طباعه، فلم تكن أحلامي العرافية إلا تجسيداً فعلياً لتلك المعرفة. فإذا كان ذلك كذلك، فلماذا لا تكون الأحلام أمارات أو دلالات على المستقبل أو كلام صادر عن الذهن كما يقال عادة؟

إن اختبار الأحلام على هذا النحو يقودنا إلى تكوين فكرة أعمق عن فكرة العلّة بحيث نصل إلى بنية كل معلول بحد ذاتها، رغم ما قد يبدو عليه ذلك من استحالة. فنعلم عندئذ أن الأفعال الخسيسة التي تظل خسّتها موضوعاً لأحكام مختلفة، إنما تصدر عن انفعالات واحدة. فالحلم يخلع عنه ثياب المناسبات، ويزوّدنا بسلاح رهيب من الحرية، بحيث إن كل إرادة

(*) Rupert.

من إرادتنا تسارع إلى تحقيق نفسها عملياً بصورة لا مفر منها. فالإنسان اللبيب هو الذي يستطيع فك رموز أحلامه من أجل معرفة نفسه، إنه لا يفك رموز تفاصيلها. بل رموز طبيعتها. والحال إنه لا بد لنا هنا من أن نتساءل عن طبيعة هذا الجزء من أنفسنا الذي يلعب دوره في الأحلام: هل هو ذلك الجزء البشري والمرح من النفس، أم هو الجزء الفقير والمجدب منها؟ إذ إن الأحلام تظل تنطوي على حقيقة جوهرية، رغم ما فيها من رؤى مخيفة أو عجيبة. وهذه الملاحظات نفسها قد تصحّ على مختلف التوقعات والمصادفات التي تحصل لنا وتثير دهشتنا. لذا يجوز لنا أن نقول عنها إن العقل كان دائماً كامناً فيها. لقد كان غوتة يقول: «وما دامت هذه اللوحات العجيبة صادرة عنّا، فإنها قد تكون على شبه كبير بكل أوجه حياتنا ومصيرنا [17] ».

إن العرض الذي يقدمه لنا إمرسون ينطوي على دلالة بليغة لأن صاحبه يعترف على نحو من الوضوح لم يكن من قبله بالإرتباط القائم بين مزاج المرء وأحلامه. فمزاجنا ينعكس في أحلامنا. والعجيب في الأمر أن هذا الجانب العميق من المزاج يتجلّى في سلوكنا الظاهر. وكذلك الأمر بالنسبة لأمزجة الآخرين. فنحن في حالة اليقظة، لا نرى من الآخرين إلا سلوكهم وأفعالهم وحسب. لكننا نتعرف من خلال الأفكار التي تأتينا خلال النوم على تجليّات القوى المستترة والمضمرة في السلوك والأحلام، ممّا يمكّننا، في كثير من الأحيان، من توقع بعض الأفعال المستقبلية.

في ختام هذا العرض التاريخي الموجز لتفسير المنامات. لا يسعني إلا أن أذكر لكم إحدى النظريات الأصيلة والمهمّة التي تناولت الحلم: «إنها نظرية هنري برغسون. فبرغسون يرى، كما يرى نيتشه، أن مختلف المهيّجات الجسدية هي التي تولّد ظاهرة الحلم. لكنه، خلافاً لنيتشه، لا

---

(17) إمرسون، قراآت وفصول بيبليوغرافية: «الشيطانيات».

- Emerson, lectures and bibliographical Sketches: «Demonology».

يرى أن من المفروض تفسير هذه المثيرات عن طريق قوة الدوافع والأهواء الكامنة فينا. لا. بل نحن نختـار من ذلك المستودع الهائل الذي لا نهاية له حيث نستودع ذكرياتنا، ما يتلاءم من هذه الذكريات مع المثيرات التي يتعرض لها السستام العصبي، وأن هذه الذكريات المنسيّة هي التي تشكل مضمون الحلم. إن النظرية البرغسونية المتعلقة بالذاكرة تمّت بصلة القرابة إلى النظرية الفرويدية. فبرغسون يقول هو الآخر، كما يقول فرويد، إننا في الواقع لا ننسى شيئاً. وإن ما نتذكّره لا يعدو كونه جزءاً طفيفاً من ذلك الكل المخزون في الذاكرة.

«إن ذكرياتنا تشكّل في حين معيّن، كلاًّ متماسكاً. إنها إذا شئتم، تشكل هرماً يتّفق رأسه المتحرك بلا انقطاع مع حاضرنا وينخرط مع هذا الحاضر باتجاه المستقبل. غير أننا نجد خلف هذه الذكريات التي تستقرّ على هذا النحو ضمن اهتماماتنا الراهنة وتتجلّى من خلالها، آلافاً وآلافاً من الذكريات الأخرى التي تقبع في القاع، تحت ذلك المشهد الذي تتسلّط عليه الأضواء من قِبَل الوعي. أجل. إنني أعتقد أن حياتنا الماضية تقبع هناك. وأنها محفوظة في ذلك الحيّز بأدق تفاصيلها، وأننا لا ننسى شيئاً، وأن كل ما سبق لنا أن أدركناه وفكّرنا فيه وأردناه منذ بدايات وعينا يظل قائماً إلى ما لا نهاية. لكن الذكريات التي تحتفظ بها ذاكرتي على هذا النحو في أعماقها المظلمة تظل قابعة فيها على شاكلة أشباح غير مرئيّة. ولعلّها تتطلّع دائماً إلى رؤية النور. غير أنها لا تحاول الصعود إلى الحيّز النيّر. فهي تعلم أن ذلك مستحيل. وإنني، أنا الكائن الحي النشيط، منصرف باهتمامي إلى أمور أخرى غيرها. لكننا إذا افترضنا أنني في وقت من الأوقات قد حرفت انتباهي عن أوضاعي الراهنة وعن أشغالي الملحّة، وبكلمة عما يستأثر بتركيز كل نشاطات ذاكرتي، أي إذا افترضنا، بتعبير آخر، أنني قد استسلمت للنوم، عندئذ تشعر تلك الذكريات الساكنة بأنني قد أزلت العقبة من طريقها وأزحت تلك الصخرة التي تسدّ منفذ السرداب اللاواعي الذي تقبع فيه، فتأخذ عندئذ بالحركة. ثم إنها تنهض وتتمطّى، ولا تلبث أن تقوم في غياهب

اللاوعي، برقصة هوجاء من رقصات المقابر. ثم تهرع بقضّها وقضيضها نحو ذلك المنفذ الذي أصبح سالكاً. فتتدافع عنده محاولة الخروج منه. غير أنها لا تقوى على ذلك، نظراً لكثرتها. فما هي الذكريات المحظوظة التي يقع عليها الاختيار من بين هذا السيل المتلاطم؟ لا شكّ أنكم ستحزرون بسهولة. فمنذ قليل عندما كنت مستيقظاً، كانت الذكريات المقبولة من جانبي هي عبارة عن تلك التي تمّت بصلة القرابة إلى وضعي الحاضر، إلى إدراكاتي الراهنة. أما الآن، فإنني أرى أمام ناظريّ أشكالاً غامضة مشوّشة المعالم، وأسمع أصواتاً لا تكاد تبين تنطبع في أذنيّ، تأتيني من داخل أحشائي. وبالتالي فالذكريات الأشباح التي تتطلّع إلى رؤية الضوء وسماع الصوت، أي إلى اتخاذ الشكل المادي، لا يفلح منها في تحقيق ذلك إلا تلك التي تستطيع استيعاب الغبار الملوّن الذي ألحظه، والأصوات الداخلية والخارجية التي أسمعها. الخ. . والتي تستطيع فضلاً عن ذلك أن تتجاوب مع الحالة الإنفعالية العامة التي تُكوِّنها لديّ انطباعاتي العضوية. وعندما يحصل هذا الإلتقاء بين الذاكرة والإحساس، فإنني أبصر حلماً[18] ».

ثم يشدّد برغسون على الفرق بين أنا اليقظة وأنا النوم:

«تسألني عما أقوم به أثناء الحلم؟ سأخبرك بما تقوم به أثناء اليقظة. إنك تأخذني ـ أنا، أنا الأحلام، أنا، ماضيك بأسره ـ وتقودني من تشنّج إلى تشنّج حتى ينتهي بي الأمر إلى الإنحباس في تلك الدائرة الصغيرة التي ترسمها لتحدّد بها نطاق انشغالك الراهن. هذه هي حياة اليقظة. هذه هي عيشة الحياة النفسانية السويّة. إنها حياة الكفاح، حياة الإرادة. أما عندما تحلم، فهل أنت بحاجة إلى أن أشرح لك الأمر؟ إنها الحالة التي تجد نفسك تلقائياً فيها ما إن تتهاون في التركيز على نقطة معينة، ما إن تكفّ عن تشغيل إرادتك. فإذا ألحّيت وأصّريت على أن أشرح لك المزيد، فإنني

(18) برغسون. الطاقة الروحانية: الحلم ص 95 ـ 96.

- Bergson, L'Energie spirituelle (PUF): Le rêve, P. 95 -96.

أطلب إليك أن تتساءل عما تفعله إرادتك في كل حين من أحايين اليقظة، لكي تتوصل بصورة عفوية تكاد تكون لا واعية إلى تركيز كل ما تحمله في داخلك على النقطة التي تستأثر باهتمامك. توجّه إذاً بالسؤال إلى نفسانيات اليقظة. فوظيفتها الرئيسية تكمن في إجابتك عن سؤالك، إذ إن اليقظة والإرادة أمر واحد بعينه[19] ».

إن تشديد برغسون على وجه التضادّ بين أنا اليقظة وأنا الحلم هو التشديد الذي نجده في نظريتي أنا حول الأحلام. غير أن الفرق بيني وبينه يكمن في أنه يرى أننا نتجرّد من اهتماماتنا أثناء النوم، وأن المثيرات الجسمانية هي العناصر الوحيدة التي ينصرف إليها اهتمامنا، في حين أنني أرى، من جهتي، أننا نكون مهتمين اهتماماً شديداً برغباتنا الخاصة وبمخاوفنا وبحدوسنا، رغم أنها لا تكون على صلة مباشرة بالمهمّة التي ننتدب أنفسنا لتحقيقها، وهي أن نفرض سيطرتنا على الواقع ونتحكم به.

إن هذا التاريخ الموجز لتفسير الأحلام كافٍ لكي يبيّن لنا أننا لا نملك هنا، فضلاً عن «مناطق» أخرى عديدة من العلوم الإنسانية، إلاّ القليل من الأسباب التي تجيز لنا اعتبار معارفنا أرقى من معارف الأقدمين. رغم ذلك فهناك بعض الإكتشافات التي تستحق أن لا نعتبرها حكراً على النظريات القديمة: مثال ذلك المبدأ الفرويدي حول تداعي الأفكار تداعياً حراً، وهو المبدأ الذي يُعتبر مفتاح فهم الأحلام، ومثال ذلك أيضاً الحدس الفرويدي الثاقب حول طبيعة «اشتغال الحلم» ولا سيما إوالاته، كإوالة التكثيف وإوالة الإزاحة. فالذي عكف على دراسة الأحلام سنوات طويلة لا يسعه إلا أن يُعرب عن دهشته عندما يرى كيف أن التداعيات التي تنشأ عن ذكريات وخبرات في غاية الاختلاف، والتي كثيراً ما تعود إلى عهد بعيد، تتشكّل وتتكوّن لكي تتيح لنا، من خلال الحلم الظاهر الذي قد يكون خداعاً وغير قابل للفهم في أحيان كثيرة، اكتشاف تسلسل الأفكار الحقيقية في ذهن النائم.

(19) برغسون، المرجع إياه، ص 103 - 104.

أما مضمون النظريات القديمة في الحلم، فيكفي أن نقول بصدده إن موضوعات جميع الذين تصدّوا لدراسة المنامات تتلخص في هذين الإحتمالين: إما أن يكون الحلم تجلّياً لطبيعة الإنسان الحيوانية ـ فالحلم هنا باب الوهم ـ وإما أن يكون تعبيراً عن أشد الملكات عقلانية ـ وهو هنا باب الحقيقة. وهناك مفكرون يعتقدون، مثل فرويد، أن جميع الأحلام تشترك في ما بينها بكُنه لا عقلاني. بينما يعتقد مفكرون آخرون، مثل يونغ، أنها رؤى تتكشّف عن حكمة رفيعة المستوى. لكن معظم المفكرين يدينون بالأفكار التي عرضناها خلال هذه الصفحات، من أن الأحلام تنتمي إلى طبيعة الإنسان اللاعقلانية تارة، وإلى طبيعته العقلانية تارة أخرى.

أمّا الغاية التي يرمي إليها فنّ تفسير الأحلام فتكمن في أن يفهم المرء أيّ جزء من جزءي الأنا هو الذي يُسمعنا صوته عبر الأحلام، هل هو الجزء الشريف أم هو الجزء الخسيس؟.

الفصل السادس

فن تفسير الأحلام

إن فهم لغة الأحلام فنّ من الفنون. وهو، ككلّ فنّ، يتطلّب شيئاً من المعرفة والمهارة والمراس والأناة. أما المهارة والجهد اللازم لوضع المعارف المكتسبة موضع التطبيق، فضلاً عن الأناة، فهي أمور لا يمكن اكتسابها عن طريق القراءة في الكتب. وأما المعرفة المطلوبة من أجل فهم لغة الأحلام فمن الممكن دراستها وتعلّمها. وهذي هي الغاية من هذا الفصل. ولكن بما أن هذا الكتاب لا يتوجه إلا إلى الأناس العاديّين وإلى الذين بدأوا يميلون إلى هذه المسألة في دراستهم، فإن هذا الفصل سيحاول إعطاء بعض الأمثلة عن أحلام بسيطة نسبياً بغية الإستشهاد بها على المبادىء الأساسية من طريقة تفسير الأحلام.

فإذا تناولنا اعتباراتنا النظرية المتعلقة بدلالة الحلم ووظيفته وجدنا أنها تطرح علينا مشكلة من أهمّ المشكلات وأصعبها من حيث تفسير المنامات، وهي أن نعرف ما إذا كان الحلم يعبّر عن رغبة لا عقلانية وعن تلبية لهذه الرغبة، أم أنه يعبّر عن خشية أو ضيق دفين، أم أنه تعبير عن نظرة ثاقبة إلى قوانا الداخلية أو الخارجية أو إلى الأحداث التي تحيط بنا. فهل ينبغي لنا أن نفهم الحلم بوصفه نداءً صادراً عن إيّانا في أحطّ دركاته أم في أرفعها؟ وكيف السبيل إلى اكتشاف مفتاح تفسير المنامات؟

وثمّة أسئلة أخرى تتعلّق بتقنية تفسير الحلم: فهل أن تداعي أفكار الحالم أمر ضروري، كما يقول فرويد، أم أن بوسعنا أن نفهم الحلم بدونها؟

إلى ذلك، ما هي صلة الحلم بالأحداث القريبة، وخاصة بالإختبارات التي عاشها الحالم قبيل حلمه؟ وأخيراً ما هي علاقة الحلم بشخصية الحالم وبمخاوفه وبرغباته المتجذّرة في طبعه؟

أودّ أن أبدأ بدراسة حلم بسيط يشهد بشكل واضح على أن الحلم لا يمكن أن يقوم على «مقوّمات» خالية من الدلالة: إنه حلم شاهدته امرأة شابة مهتمّة بمشكلة تفسير الأحلام. قالت هذه المرأة لزوجها ذات صباح وهما يتناولان الفطور:

«حلمت الليلة بحلم يبرهن على أن بعض المنامات ليس له أيّ معنى. ببساطة، حلمت بأنني قدّمت لك بعض الفراولة (الفريز) لتتناولها عند فطور الصباح». فضحك زوجها وأجاب: «غير أنك نسيت شيئاً، وهو أن الفراولة هي الفاكهة الوحيدة التي لا أحبها».

واضح أن هذا الحلم ليس خالياً من المعنى على الإطلاق. فهذه السيدة تقدّم لزوجها شيئاً ما، وهو شيء تعلم حق العلم أن زوجها لن يقبله، شيء لا يعود عليه بأية فائدة، ولا يجد فيه أية لذة. هل يعني هذا الحلم أنها تحب مناكدة الآخرين. وأنها تحب أن تقدّم لهم بالضبط ما لا يسعهم قبوله؟ هل يعني ذلك أن هذا الحلم ينمّ عن أزمة عميقة نشأت عن زواج هذين الشخصين، كأن تكون أزمة ناجمة عن طباع الزوجة الشابة. لكن هذه الزوجة تجهل وجودها جهلاً تاماً، ولا تعي منه شيئاً؟ أم أن هذا الحلم لا يعبّر إلا عن ردّ الفعل على شعور الزوجة بخيبة الأمل تجاه زوجها في اليوم الفائت، فيكون بالتالي تعبيراً عن موجة عابرة من الإستياء سرعان ما تخلّصت منها عبر ما ينطوي عليه الحلم من أخذ بالثأر؟ إننا لا نستطيع الإجابة عن هذه الأسئلة ما لم تتكوّن لدينا معرفة أعمق بصاحبة الحلم، أي ما لم تتكون لدينا معلومات أدقّ عن زواجها. لكننا نعلم منذ الآن أن هذا الحلم ليس خالياً أبداً من الدلالة.

أما الحلم التالي فهو أشد تعقيداً من الأول رغم أنه في قرارته سهلاً على الأفهام:

يستيقظ أحد المحامين الذي يبلغ من العمر ثمانية وعشرين عاماً ويتذكر الحلم التالي الذي رواه فيما بعد للمحلّل: «رأيت نفسي أمتطي جواداً مطهّماً أبيض اللون واستعرض عدداً كبيراً من الجنود. وقد حيّوني جميعاً بهتافات حارّة».

إن أول سؤال طرحه المحلّل على زبونه هو سؤال عام: «ما الذي يتبادر إلى ذِهنك على إثر هذا الحلم؟

ـ لا شيء. إنه حلم سخيف. فأنت تعلم أنني أكره الحروب والجيوش، وأنني بالتأكيد لم أرغب يوماً في أن أكون جنرالاً». ثم أضاف: «كما أنني لا أحِب أن أكون محطّ أنظار الآلاف من الجنود، سواءً عبّرت هذه الأنظار عن تقدير أو عن كره. وبمَا أنني كنت قد حدثتك عن المشكلات التي تتعلّق بمهنتي، فأنت تعلم إلى أيّ حدّ يصعب علي في المحكمة أن أرافع في قضية من القضايا بينما تتفرّس بي أعين الموجودين.

ـ صحيح، قال المحلّل. كل هذا صحيح. لكنه لا يتعارض مع كوننا حيال حلم حلمته أنت. حيال حبكة حبكتها بنفسك وأنطت بنفسك من خلالها دوراً معيناً. فرغم جميع هذه الملابسات الواضحة لا بدّ أن يكون للحلم معنى ما، وأن ينمّ عن دلالة ما. فلنبدأ بالتداعيات المتعلقة بمضمون الحلم. ركزّ تفكيرك على صورة الحلم، بدءاً بنفسك بالذات، مروراً بالجواد الأبيض المطهّم الذي كنت تمتطيه، وانتهاء بالجنود الذين كانوا يحيونك بحماس وحرارة: ثم قل لي ما الذي يتبادر إلى ذهنك عندما ترى هذه الصورة؟

ـ أمر مضحك. إنني أرى الآن من جديد صورة كنت قد اعتدت على أن أحبها كثيراً عندما كنت في الرابعة عشرة أو الخامسة عشرة من عمري. إنها لوحة تمثّل نابليون، نعم، وقد كان في الواقع يمتطي جواداً أبيض اللون وبصدد استعراض جنوده. إن هذه اللوحة تشبه الصورة التي رأيتها في حلمي شبهاً كبيراً، مع وجود فرق واحد وهو أن الجنود فيها لم يكونوا يهتفون بحياة الأمبراطور.

ـ إن هذه الذكرى أمر مثير للاهتمام ولا شك. حدثني إذاً عن إعجابك بتلك اللوحة، وعن اهتمامك بنابليون.

ـ إنني أستطيع أن أُصارحك بشيء حول هذا الموضوع، نعم، لكنني أجد ذلك محرجاً لي. نعم. صحيح، في سن الرابعة عشرة أو الخامسة عشرة كنت خجولاً بعض الشيء. لم أكن مبرّزاً في الرياضة البدنية. وكنت أشعر بشيء من الخوف تجاه «الأبطال». أنظر، ها أنا الآن أتذكّر حادثة جرت لي في تلك الفترة وكنت قد نسيتها تماماً. كنت أحبّ أحد «الأبطال» حباً شديداً، وأرغب في أن أكون صديقه. لم نكن حتى ذلك الحين نتبادل إلا الكلام العابر، لكنني كنت آمل في أن يحبّني بدوره في ما لو تحسّنت معرفة واحدنا بالآخر. في ذات يوم ـ وقد استلزم ذلك مني قسطاً كبيراً من الشجاعة ـ دنوت منه وسألته إذا كان يحب أن يزورني في بيتي. وقلت له إن لديّ مجهراً وأن بوسعي أن أريه من خلال هذا المجهر طائفة من الأمور الشيّقة. فنظر إليّ لحظةً ثم ما لبث أن انفجر فجأة بالضحك، بضحك لا نهاية له، ثم قال: «يا أبله، لماذا لا تدعو لزيارتك صديقات أخواتك الصغيرات؟».

ذهبت في سبيلي وقد جرحني جوابه جرحاً بليغاً واغرورقت عيناي بالدموع. في ذلك الوقت كنت أقرأ بنهم كل ما يقع بين يديّ من كتب عن نابليون. كنت أجمع صوره، وكنت أرعى بكل محبّة طائفة من أحلام اليقظة التي كان ينمو معها طموحي بأن أصبح مثله جنرالاً شهيراً يُعجب به العالم أجمع. ألم يكن هو الآخر قصير القامة؟ ألم يكن هو الآخر، مثلي، صبياً خجولاً؟ فلماذا لا يسعني أن أصير مثله ذات يوم؟ كنت أقضي ساعات طويلة مستغرقاً في هواجسي، دون أن ألتفت إلى الوسائط الحسيّة اللازمة لبلوغ هذا الهدف. لم أكن أرى شيئاً سوى النتيجة، سوى تحقّق رغبتي. كنت نابليون، محطّ إعجاب الناس وحسدهم، وفي الوقت نفسه شهماً مستعداً للصفح عن كل من يسيء إليه. وعندما دخلت إلى المدرسة الثانوية لم أعد أرعى هذا التعلّق بالبطل، ولم أعد أستغرق في هواجسي المديدة التي كانت

تتمحور حول نابليون. والواقع أنني لم أعد إلى التفكير بتلك المرحلة من حياتي طوال سنوات عديدة، ومن الثابت أنني لم أحدّث أحداً عنها. حتى أنني ما زلت أجد اليوم نوعاً من الإنزعاج إذ أتحدث عنها.

ـ لقد نسيتها، لكن أناك الآخر الذي يتحكّم، داخلك، بأفعال كثيرة ويستثير عدداً من المشاعر من وراء ظهر الوعي اليقظ الواضح، ما زال مفعماً باللهفة: فهو ما زال ينتظر بفارغ الصبر بلوغ الشهرة والمجد والمقدرة. وهذا الآنا الآخر هو الذي تكلّم الليلة البارحة بلسان فصيح أثناء حلمك. ولكن دعنا نرى بالضبط لماذا تكلم البارحة بالذات. قل لي ما الذي حدث معك البارحة من أمور هامّة.

ـ لا شيء البتّة. كان يوماً كسائر الأيام. ذهبت إلى مكتبي واشتغلت على تجميع بعض الوثائق المتعلقة بإحدى الدعاوي التي يجب أن أدافع عنها. ثم عدت إلى البيت وتناولت غدائي، وذهبت إلى السينما، ثم أويت إلى فراشي. هذا كلّ شيء.

ـ ويبدو أن هذا لا يفسّر لماذا كنت تمتطي، خلال الليل، جواداً مطهّماً أبيض اللون... تابع حديثك إذاً عن عملك في المكتب.

ـ آه... لقد تذكرت في هذه اللحظة... لكنّ هذا أمر لا شأن له البتّة بالحلم.. فليكن، سوف أحدثك عنه. عندما ذهبت لأقابل مديري ـ أقدم أعضاء الشركة ـ وهو الذي جمعت له كل الوثائق القانونية المتعلقة بالدعوى، لاحظ أنني ارتكبت خطأً. فنظر إليّ نظرة عتب وقال: «الحقيقة أنك فاجأتني. كنت أظن أنك ستقوم بعمل أفضل من هذا الذي قمت به».

شعرت على الفور بضيق شديد. وتبادرت إلى ذهني هذه الفكرة: إن مديري لن يفكر بعد اليوم باتخاذي شريكاً له في أية دعوى من دعاويه، على نحو ما كنت أتمنّى دائماً. لكنني قلت في نفسي إن هذه الفكرة لا تعدو كونها حماقة، وإن الناس كلهم معّرضون للخطأ، وإن مديري كان منذ لحظة متوتراً

وعصبياً، وإن هذه الحادثة البسيطة لن يكون لها مضاعفات بالنسبة لمستقبلي. . ثم ما لبثت أن نسيت الأمر كله بعد الظهر.

ـ كيف كان مزاجك في ذلك الحين؟ هل كنت عصبياً أو شعرت بشيء من القهر؟

ـ لا، لا. أبداً. بالعكس. شعرت بأنني متعب، وكأنني نائم. وجدت أن الإستمرار بالعمل أمر شاق، وكنت في غاية السرور عندما آن أوان الإنصراف من المكتب.

ـ وإذاً فقد كان آخر الأمور الهامة التي قمت بها في ذلك النهار هو ذهابك إلى السينما؟ هلّا قلت لي ما الذي شاهدته؟

ـ بكل ترحيب: كان عنوان الفيلم جواريس. وهو بالمناسبة فيلم أعجبني كثيراً. والواقع أنني كنت أعيش مع أحداث الفيلم بحيث إنني في لحظة معينة صرخت بصوت عال.

ـ في أية لحظة بالضبط؟

ـ مباشرة بعد وصف البؤس والعذاب اللذين عاناهما جواريس. ثم بعد انتصاره. إنني أجد مشقّة في تذكّر فيلم أثّر فيّ إلى هذا الحدّ.

ـ ثم خلدتَ إلى النوم، أليس كذلك. نمت ورأيت نفسك ممتطياً جواداً مطهّماً أبيض، بينما كانت تحيّيك جماهير الجنود؟ بدأنا نفهم الآن على نحو أفضل لماذا حلمت بهذا الحلم، أليس صحيحاً؟ لقد كنت تشعر كما يشعر الصبي الصغير بأنه خجول ومرتبك ومُهمَل. ونحن نعلم من دراسة سابقة أن والدك مسؤول عن ذلك إلى حدّ كبير، فقد كان فخوراً جداً بنجاحه في الحياة لكنه كان عاجزاً كل العجز عن التقرّب منك ومن مشاعرك الرقيقة ـ حتى لا نقول من تظاهراتك الرقيقة ـ فضلاً عن عجزه عن تشجيعك. لقد أشرت اليوم إلى ذلك «البطل» الصنديد الذي رفض صداقتك. لم تكن تلك الحادثة إلّا القشة التي قصمت ظهر البعير، إذا جاز القول. فالتقدير الذي

كنت تكنّه لنفسك كان قد أصيب منذ حين بالمهانة، ثم جاءت الحادثة المذكورة لتضاف إلى غيرها من الحوادث مما جعلك تُمعن في التأكّد من أنك لن تتوصّل في يوم من الأيام إلى أن تصبح بمستوى والدك، بل إنك لن تتوصل مطلقاً إلى أيّ شيء، وإنك ستكون مُهملاً على الدوام بالضبط من قِبَل أولئك الذين تُعجَب بهم. ما الذي كان بوسعك القيام به إذاً؟ لقد التجأت إلى حيّز الوهم حيث قمت بتحقيق الأمور نفسها التي كنت تشعر بعجزك عن تحقيقها في حياتك الفعلية. وهناك، في عالم الأوهام، حيث لا يستطيع أن يدخل أحد، وحيث لا قِبَل لأحد بتكذيبك، جعلت من نفسك نابليون، البطل العظيم الذي هو موضع إعجاب آلاف البشر والذي هو - وربما كان ذلك أهم ما في الأمر - موضع إعجابك بالذات. وطوال المدة التي تمكّنتَ خلالها من الإمساك بعنان هذه التخيّلات كنت بمنأى عن الآلام الحادة التي يسببّها لك شعورك بالدونيّة أثناء مواجهتك للواقع الخارجي. ثم إنك دخلت إلى الجامعة. فتراخت تبعيّتك تجاه والدك، وحصّلت خلال دراستك بعض الرضى عن نفسك، وشعرت أنك كنت أهلاً لانطلاقة جديدة وأفضل في حياتك. إلى ذلك صرت تستحي من هواجسك «الصبيانية» فاطّرحتها جانباً. وكنت تشعر أنك في سبيلك لأن تصبح رجلاً حقيقياً. . . لكن هذه الثقة الجديدة كانت تبدو، كما رأينا، مضلّلة في بعض الأحيان. فقُبيل كل امتحان كنت تشعر بخوف رهيب، كما كنت تشعر بأنك لن تكون موضع اهتمام أيّ من الفتيات في حال وجود شبّان غيرك حولهن. وكان الخوف يتملكك دائماً حيال انتقادات مديرك. . . وكل هذا يقودنا إلى اليوم الذي رأيت فيه هذا الحلم. فإذا بالأمر الذي بذلت أقصى جهدك لتفاديه يحصل لك فجأة، إذ قام مديرك بتوجيه اللوم إليك. منذ تلك اللحظة عدت تشعر بزمجرة ذلك الشعور القديم بالنقص والعجز الذي كان ينتابك في ما مضى. لكنك سرعان ما استبعدت هذا الشعور. فشعرت بالتعب بدلاً من أن تعاني من الضيق والحزن. ثم شاهدت فِلماً يتعلّق بهواجسك القديمة، وهو فلم عن البطل الذي أصبح مخلّصاً تهتف له الأمة جمعاء بعد أن كان فتى مغموراً لا حول له ولا طول. وإذا بك تتمثّل نفسك بطلاً موضع إعجاب

وتقدير كما كنت تفعل حين كنت مراهقاً! أرأيت أنك لم تتخلَّ بالفعل عن تلك الخلوة التي كنت تختليها في ما مضى مع تخيلاتك المجيدة، وأنك لم تقطع الجسور التي كانت تصلك بأرض الأوهام، وأنك لا تلبث أن تشدّ الرحيل إلى تلك الأرض كلما تبيّن لك أن الواقع مخيّب لآمالك ومهدّد لوضعك؟ أفلا تدرك رغم كل ذلك أن هذا الأمر يساعد على إيجاد الخطر نفسه الذي يخيفك: أعني ارتعابك من أن تكون ما زلت طفلاً، ولم تبلغ سن الرشد بعد، وبالتالي من أن لا يحملك الرجال الآخرون على محمل الجدّ، بل أن لا تحمل نفسك أنت بالذات على هذا المحمل؟».

إن هذا الحلم بسيط كل البساطة. لذا فهو يسمح لنا بدراسة مختلف العناصر التي تُعتبر عناصر مميّزة في فنّ تفسير الحلم. فهل هو حلم يرمي لتلبية رغبة، أم أنه ضرب من الحدس؟ مسألة لا ينتطح فيها عنزان: إنه تلبية للرغبة اللاعقلانية التي تحدو بصاحبها نحو المجد والشهرة، وهي رغبة توسّع بها الحالم بمثابة ردّ فعل على الصفعة الأليمة التي تلقتها تلك الثقة التي وضعها في ذاته. إن ما يشهد على الطبيعة اللاعقلانية لهذه الرغبة هو عدم اختيار رمز قابل، في الواقع، لاتخاذ معنى، أو قابل، في الواقع، للتحقيق. فالحالم لا يهتمّ في الحقيقة بالشؤون العسكرية. وهو لم يبذل أيّ جهد ـ ولا شك في أنه لن يبذل أي جهد ـ لكي يصبح جزالاً. «فمقومات» الحلم مستعارة إذاً من الهواجس المبكّرة التي كانت تنتابه عندما كان مراهقاً يفتقد للثقة بالنفس.

ما هو دور التداعيات في فهم هذا الحلم؟ وهل أنه بوسعنا فهمه رغم عدم علمنا بتداعيات الحالم؟ إن الرموز المستخدمة في هذا الحلم رموز جامعة. فالرجل الذي يمتطي جواداً أبيض اللون ويستعرض جنوداً يهتفون له، هو رمز مفهوم لدى الجميع باعتباره رمزاً للعظمة والمقدرة والإعجاب (نقول «لدى الجميع» ونحن نعني بالطبع المعنى الحصري، أي أنه «مشترك بين عدة حضارات»، لكنه ليس مشتركاً بينها جميعاً). وبفضل التداعيات التي أحالتنا على إجلال صاحب الحلم لشخص نابليون حصلنا على مؤشّر يرشدنا إلى الإختيار المحدّد لهذا الرمز وإلى وظيفته النفسانية. ولو أن ذلك

التداعي لم يحصل لكان بوسعنا أن نقتصر على القول بأن الحالم يرعى أحلام المجد والمقدرة. لكن معرفتنا بهذا الإجلال الذي كان يكنّه المراهق لنابليون ساعدتنا على أن نفهم أن رمز الحلم هو إحياء لنزوات قديمة من فعل المخيلة وظيفتها أن تعوّض عن الشعور بالإخفاق والعجز.

كذلك يتبيّن لنا معنى الإقتران القائم بين الأحلام والإختبارات ذات الدلالة التي حصلت في اليوم السابق. فقد كبت الحالم في باله، عن وعي، مشاعر الخيبة والخشية التي تولّدت لديه بعد الانتقادات التي وجّهها إليه المدير. والحلم يبيّن لنا أن تلك المآخذ قد أصابت منه نقطة حساسة وأثارت لديه خوفه من العجز والإخفاق مما أفسح المجال من جديد أمام هربه المعهود في السابق وأحيا لديه أوهام الشهرة الغامضة. لكن هذه الأوهام كانت لا تزال قابعة في قرارة نفسه، ولم تصبح ظاهرة وعلنيّة ـ إذ بدت في الحلم ـ إلا عبر تلك التجربة التي عاشها فعلياً في الواقع. ونحن لا نكاد نجد مناماً من المنامات إلاّ وهو ردة فعل على خبرة معيوشة في حالة اليقظة، رغم أن ردة الفعل هذه كثيراً ما تكون مواربة وغير مباشرة. فالواقع أن الحلم وحده هو الذي يبيّن لنا، في أحيان كثيرة، أن الحادثة التي لم نعشها بوعينا بوصفها حادثة ذات دلالة هي التي تتخذ الأهمية القصوى. كما أنه يبيّن لنا وجه أهميتها. فلكي نفهم الحلم حق فهمه ينبغي أن نعتبره بمثابة ردة فعل على حدث سابق حافل بالدلالة.

كذلك فنحن نجد أن لهذا الحلم صلة أخرى بتجربة حصلت في اليوم السابق رغم أننا هنا حيال صلة من نوع مختلف تماماً: إنها صلة الحلم بالفِلم الذي ينطوي على «مقوّمات» شبيهة بمقومات أوهام اليقظة لدى الحالم. والمدهش في الأمر أن الأحلام تنجح كل النجاح في التأليف بين خيوط مختلفة لتنتج منها نسيجاً واحداً. فهل كان الحالم سيحلم بحلمه المذكور لو لم يشاهد ذلك الفِلم؟ يستحيل علينا أن نجيب عن هذا السؤال. فالأرجح أن مآخذ المدير وأوهام العظمة الدفينة كان لها أن تكون كافية لإحداث الحلم. لكن الفِلم ربما كان ضرورياً لكي تعاش صور المجد من جديد لدى الحالم وبكل هذا الوضوح. غير أن الإجابة عن هذه المسألة سلباً

أو إيجاباً أمر لا أهمية له، ناهيك بعدم إمكانية الإجابة عنها. فالمهم هو فهم لُحمة الحلم التي تؤلف بين الماضي والحاضر، بين الطبع والحدث الفعلي، وتنسج منها نسيجاً واحداً من شأنه أن يكشف لنا عن أمور كثيرة تتعلق بدوافع الحالم وبالمخاوف التي تدور بخلده وبالأهداف التي عليه أن يحدّدها في سعيه إلى بلوغ السعادة.

أما الحلم التالي فهو يقدم لنا مثلاً آخر عن الحلم الذي ينبغي أن يُفهم باعتباره تلبية للرغبات على النحو الذي يفهمه فرويد. الحالم رجل في الثلاثين من العمر، أعزب، يعاني منذ سنوات طويلة من ضيق شديد ومن شعور خانق بالذنب، وتراوده بصورة تكاد تكون دائمة أفكار تحثّه على الإنتحار. فهو يشعر بأنه مذنب بسبب ما يسميه طبيعته «السيئة» ونزواته الشيطانية. وهو يتّهم نفسه بالرغبة في تدمير أيّ شيء وأيّ كان، وبأنه يريد قتل الأطفال، بحيث صار يبدو له أن هوسه بالإنتحار هو الوسيلة الوحيدة لحماية العالم من شرّه وأذاه. غير أن هذه الأفكار تنطوي على وجه آخر: فهو يعتقد من ناحية أخرى أنه بعد موته ـ التضحية سوف يحيا من جديد وبشخصية قوية قادرة محبوبة من الجميع، ومتفوقة على الجميع من حيث القوة والحكمة والشهامة. وخلال الفترة الأولى من العلاج التحليلي رأى هذا الرجل الحلم التالي:

رأيت نفسي أتسلّق جبلاً. على يمين طريقي ويساره يقبع عدد من الجثث. لا وجود لأيّ كائن حيّ. وعندما وصلت إلى قمة الجبل، اكتشفت أن أمي كانت هناك وهي جالسة. فجأة تحوّلتُ إلى طفل صغير، فتجّمعت على نفسي وجلست في حضنها.

استيقظ الحالم من هذا الحلم وهو في حالة رعب شديد. ففي الفترة التي شاهد فيها الحلم كان الضيق الشديد قد بلغ منه مبلغاً لم يعد يقوى معه على إيجاد أية تداعيات متعلّقة بحلمه ولو بأدنى تفاصيله، ولا على التحدث عن أيّ حدث محدّد من أحداث يقظته. لكن معنى الحلم لا يلبث أن يتبيّن لنا إذا أخذنا بالاعتبار تلك الأفكار والتخيلات التي انهالت على الحالم قبل

الفترة التي شاهد فيها هذا الحلم. فهو الابن البكر لوالديه، وقد ولد أخوه الأصغر بعد ولادته بعام واحد. أما أبوه الذي كان مستبداً وحازماً في تربيته له فلم يكن يبدي من العطف شيئاً تجاهه، ولا تجاه أيّ كان على كل حال. فكانت علاقته بابنه تقتصر على تعليمه وتقريعه وتوبيخه وتسخيفه ومعاقبته. وكان الابن يخاف من والده خوفاً شديداً بحيث إنه كان يصدّق والدته حين كانت تقول له إن توسّطها فقط هو الذي كان يمنع والده من قتله. وكانت الأم تختلف عن الأب اختلافاً كبيراً: فقد كانت محكومة بحاجة مرضيّة إلى التملُّك، كما أن زواجها كان فاشلاً ومخيّباً. فلم تكن تولي اهتماماً لأي شيء، ولا لأي شخص، اللهم إلا لتمـلّك أبنائها تملُّكاً كاملاً. وكانت متعلّقة بابنها البكر كل التعلّق. فكانت تعمد إلى تخويفه بأن تروي له حكايات عن الأشباح، ثم تقدّم نفسها له بوصفها حاميته وحفيظته، وتخبره بأنها تصلّي من أجله، وتقدم له النصح والإرشاد، وتشدّ من عزيمته لكي يصبح ذات يوم أقوى من والده الذي كان يرعبه من فرط تسلّطه. وعندما وُلد الأخ الصغير أخذ القلق والغيرة يستبدان بالولد البكر. أما هو فلا يتذكّر شيئاً عن تلك الفترة، لكن والديه كانا يرويان أحداثاً تعبر تعبيراً واضحاً عن الغيرة الشديدة التي استبدّت به بعد فترة وجيزة من ولادة أخيه. والغيرة المذكورة لم يكن لها أن تتفاقم وأن تصل إلى الأبعاد التي وصلت إليها بعد ذلك بسنتين أو ثلاث لولا أن الأب أخذ يتصّرف كما لو أن الطفل الأصغر كان طفله. لماذا فعل الأب ذلك. لا ندري. ربما كان الشبه الجسدي هو السبب، وربما لأن زوجته كانت لا تزال مهتمّة بابنها المفضّل. وعندما بلغ صاحب الحلم الرابعة أو الخامسة من عمره كانت المنافسة بين الشقيقين قد أصبحت على أشدّها وما فتئت تتعاظم عاماً بعد عام. كما كان النزاع بين الوالدين ينعكس بدوره على النزاع القائم بين الشقيقين وظل إلى أمد بعيد عنصراً من عناصر صراعهما. في تلك السن بدأت تتكوّن جذور العُصاب الأليم الذي عاشه الحالم بعد ذلك: كُرهٌ عميق لأخيه، ورغبة جامحة في إثبات تفوّقه عليه، وخوف شديد من أبيه يزداد شدّة بفعل ذلك الشعور بالذنب الذي يتولّد عن كرهه لأخيه وعن رغبته المضمرة بأن يكون عند الإقتضاء أشدّ بأساً من أبيه.

ثم إن هذا الشعور بالضيق والذنب والعجز ما لبث أن تفاقم بناء على دور الأم. فقد قلنا إنها كانت تزيده رعباً على رعب. لكنها كانت في الوقت نفسه تقدّم له حلاً مغرياً: فإذا ظل «طفلها الصغير» وكرّس ذاته بكليتها لها، وإذا لم يكن لديها اهتمام إلا به، وبه وحده، فإنها ستجعل منه إنساناً عظيماً، وعظيماً جداً، ومتفوّقاً على خصمه الكريه. كانت تلك هي القاعدة التي بُنيت عليها أحلام العظمة لديه، فضلاً عن الصلة التي شدّته شدّاً وثيقاً إلى أمه ـ وهي حالة من حالات التبعيّة الطفولية ومن رفض القبول بدور الإنسان الراشد.

فإذا انتزعنا الحلم من خلفيته تلك صار قابلاً للفهم بسهولة. «كان يتسلّق جبلاً»: كناية عن طموحه لأن يكون متفوّقاً على الجميع وهو الهدف الذي تسعى إليه جهوده. «كانت هناك جثث كثيرة ـ بشر أموات ليس بينهم كائن حيّ»، كناية عن تلبية رغبته في إلغاء كل منافسيه ـ ذلك أنه يشعر بأنه من العجز بمكان بحيث لا خلاص له منهم إلا بموتهم جميعاً. «عندما وصل إلى قمة الجبل»: أي عندما حقق غاية رغباته. «وجد أمه التي كانت هناك، جالسة، فتجمّع في حضنها»: أي أنه انضمّ إلى أمه من جديد، وتحول من جديد إلى «طفلها الصغير» فأخذت تغدق عليه العطف والقوة. لقد زال منافسوه كلّـهم وصار وحده معها، حراً طليقاً من أية أسباب تدعو إلى الخشية. غير أنه استيقظ مرتعباً. فتلبية رغباته اللاعقلانية كانت تشكل هي بالذات تهديداً لشخصيته الراشدة العقلانية التي تبذل جهدها لتحقق الصحة والسعادة. إن الضريبة التي يدفعها لقاء تلبية رغباته الطفلية هي أن يظل طفلاً يحدوه العجز إلى الإرتباط بأمه وإلى التبعيّة تجاهها، فلا يقوى على السماح لنفسه بالتفكير من أجل نفسه أو بمحبة إنسان آخر. فتلبية رغباته بحد ذاتها أمر رهيب.

إن الفرق بين هذا الحلم والحلم الذي سبقه فـرق، بمعنى من المعاني، كبير. فالحالم الأول رجل خجول، مقموع، يمرّ بتجارب صعبة تنغّص عليه سعادته وتكدّرها. ثم حصل له ذلك الحادث البسيط ـ انتقادات

مديره ـ فجرحه جرحاً بليغاً شدّه إلى الوراء، وأعاده إلى أوهامه الأولى. لكنه بوجه عام رجل سويّ يعيش حياة سويّة. بل إن حادثاً من هذا النوع كان ضرورياً لكي تعود أوهام العظمة إلى وعيه أثناء الرقاد. أما الحالم الثاني فرجل مريض. إذ إن حياته بأسرها، سواء أثناء النوم أو أثناء اليقظة، مهووسة بمشاعر الخشية والذنب، ومتكدّرة بفعل التعطّش الشديد للإنضمام إلى أمه والعودة إليها. على كل حال فليس هناك من حادث يستطيع تعكيره لأن التجارب المعيوشة من قبل هذا الشخص لا تعبّر عن نفسها بصيغة واقعية بل تدور وفقاً لتجاربه الطفلية الأولى.

أما إذا نظرنا إلى هذين الحلمين من زاوية أخرى فإننا نجد بينهما أوجهاً متشابهة. أما الأول فهو يمثل تحقيق بعض الرغبات اللاعقلانية التي تعود إلى مرحلة الطفولة. وأما الثاني فهو يمثّل تلبيةً ناتجة عن توافق الرغبة مع بعض الأهداف الاصطلاحية الراشدة (المقدرة، الجاه)، مع العلم بأن الضيق ناشىء عن عدم التوافق مع أيّ نوع من أنواع الحياة الراشدة. والحلمان يستخدمان معاً رموزاً جامعة، كما أن من الممكن فهم هذه الرموز بدون اشتراط التداعيات، رغم أن من الضروري معرفة التاريخ الشخصي لكل من الحالمين من أجل اكتشاف دلالة الرموز المذكورة على أفضل نحو. لكننا، على افتراض أننا لا نعرف شيئاً من سيرتهما الذاتية، فإننا نظل نكوّن فكرة عن طبعهما الذي تكشفه لنا أحلامهما بالذات.

هاكم الآن حلمان قصيران جداً متشابهان من حيث نصّهما لكن المعنى يختلف اختلافاً كبيراً بين واحدهما والآخر. إنهما حلمان حلم بهما شاب لواطي. فلننظر إذاً:

رأيت نفسي أحمل مسدساً. وكانت سبطانة المسدس طويلة إلى حدّ عجيب.

وهاكم الحلم الثاني:

كنت أحمل في يدي عصا. كنت كمن يضرب أحداً رغم أنه لم يكن ثمة أحد أضربه في الحلم.

إذا اتّبعنا النظرية الفرويدية فإن لنا أن نجزم بأن الحلمين يعبّران عن رغبة لواطية. إذ يعبّر المسدّس في أحدهما، والعصا في الآخر، عن العضو التناسلي لدى الرجل. عندما سألنا الشخص المعالج عما يرتبط في ذهنه، بالنسبة لهذين الحلمين، بأحداث الأيام التي سبقتهما، روى لنا حادثين مختلفين تماماً:

ففي اليوم الذي سبق الحلم الأول كان قد رأى شاباً وشعر نحوه بحاجة جنسية شديدة. وقبل أن يأوي إلى فراشه أطلق العنان لفنطزيّاته الجنسية متخذاً ذلك الشاب الذي التقاه موضوعاً لتخيلاته.

أما دراسة الحلم الثاني التي تمّت بعد ذلك بنحو شهرين فقد أسفرت عـن تداعيات مختلفة في ظاهرها كل الاختلاف. فقد سبق له في ما مضى أن استشاط غضباً تجاه أحد أساتذة المعهد الذي كان يدرس فيه لأنه شعر بالإفتئات على حقوقه. ولما كان خجولاً جداً بحيث لا يقوى على قول شيء لأستاذه فقد استغرق في حلم مستيقظ يدور حول الإنتقام منه. وذلك عند المساء قبيل النوم بقليل، وهي اللحظة التي درج خلالها على الاستسلام لأوهامه. أما صورة العصا فقد أحدثت لديه تداعيات أُخرى نشأت عن الذكرى التالية: ففي العاشرة من عمره حدث أن عمد أحد أساتذته، وهو أستاذ لم يكن التلميذ يحبّه على الإطلاق، إلى ضرب تلميذ آخر ذات يوم بالعصا. وكان يخاف من هذا الأستاذ خوفاً شديداً بحيث منعه هذا الخوف بالذات من الإسترسال في الغضب.

ماذا يعني رمز العصا في الحلم الثاني؟ هل العصا رمز جنسي؟ هل يعبّر هذا الحلم عن رغبة لواطية دفينة موضوعها أُستاذ المعهد وربما كان موضوعها، أثناء طفولته، ذلك الأستاذ المكروه؟ إذا كنا نزعم أن أحداث اليوم السابق، وخاصة حالة الحالم الذهنية قُبيل نومه مباشرة، خيطان هامّان

من حيث استدراج رمزية الحلم فإننا نعبّر الرموز عندئذ بصورة مختلفة رغم تشابهها الظاهر.

حصل الحلم الأول بعد نهار كانت للحالم فيه نزوات جنسية مثلية، وكان المسدس الطويل السبطانة يرمز إلى الإحليل. غير أن تمثيل العضو الجنسي بصورة السلاح لم يكن عن عبث. فهذه المعادلة الرمزية تدلّ على أمر هام يتعلّق بالقوى النفسية الكامنة وراء الحوافز الجنسية المثلية لدى الحالم. فهو يرى أن الجنس ليس تعبيراً عن الحب، بل تعبيراً عن رغبة السيطرة والتدمير. وكان الحالم ـ لأسباب لا حاجة إلى التحدث عنها هنا ـ يخشى دائماً أن يفقد رجولته. فقد كان ينتابه منذ فترة مبكّرة شعور بالذنب من جرّاء الاستمناء. وكان يخشى أن تؤدي ممارسته هذه إلى إلحاق الضرر بأعضائه الجنسية. ثم انتابه بعد ذلك خوف من أن يكون إحليله أصغر من أحاليل الصبيان الآخرين مما جعله يحسد الرجال ـ كل ذلك تضافر على توليد رغبة بالتقرب الجسدي من الرجال حتى يبرهن لهم عن تفوقه وعن استخدامه لعضوه الجنسي كسلاح قوي.

أما الحلم الثاني فينشأ عن خلفية عاطفية مختلفة تماماً. إذ كان الحالم قد أوى إلى فراشه غاضباً، وقد تضافرت ظروف معينة على الحيلولة دون تعبيره عن غضبه، حتى أنه خلال النوم كان هناك ما يمنعه من التعبير عن ذلك الغضب. إذ إنه عوضاً عن أن يحلم بأنه يضرب الأستاذ بالعصا، حلم بأنه يحمل العصا وكان لديه شعور بأنه يضرب «شخصاً ما». كان اختيار العصا بالذات كرمز للغضب قد تحدّد بناء على خبرة معيوشة سابقة حين رأى الأستاذ الذي يكرهه يضرب تلميذاً آخر. فاختلطت نقمته الحالية على الأستاذ بنقمته السابقة على معلم المدرسة. إن أهمية هذين الحلمين تعود إلى أنهما يقدمان لنا مثلين حيّين يسمحان لنا باستخلاص مبدأ عام، مفاده أن الرموز الواحدة قد تنطوي على دلالات مختلفة وأن تفسيرها الصحيح يتوقف على الحالة الذهنية التي كانت تتحكّم بالحالم قبل أن يخلد إلى النوم، والتي تظل بالتالي تمارس تأثيرها خلال نومه.

سأقدم لكم الآن حلماً قصيراً جداً يمثل هو الآخر تلبيةً لرغبة لا عقلانية ويتناقض كل التناقض مع المشاعر التي يعيها الحالم.

والحالم هنا شاب ذكي أراد أن يُخضع نفسه لعلاج تحليلي لأنه كان يشعر شعوراً غامضاً بالإعياء، رغم أن حياته كانت من النواحي الأخرى «سويّة» تماماً (شرط أن نفهم كلمة «سويّ» هنا بمعناها السطحي والبسيط). كان هذا الشاب قد أنهى دراسته قبل سنتين من بدء العلاج التحليلي، كما أنه كان يعيش منذ ذلك الحين وضعاً ينسجم مع مصالحه واهتماماته من حيث شروط العمل والأجر... وكان يُعتبر في عمله من أفضل المستخدمين، بل من أبرزهم. لكن هذه اللوحة الخارجية كانت غشاشة. فقد كان ينتابه شعور دائم بالضيق والتوعُّك. وكان يشعر بأنه مقصّر عن القيام بالأمور على النحو الأفضل (وهذا صحيح) مما جعله يشعر بالإعياء رغم نجاحه الظاهر. أما ما كان يسوؤه بشكل خاص فقد كانت علاقاته بمديره الذي كان ميّالاً إلى التسلّط، وإن ضمن حدود المعقول. فكان المريض يترجّح بين المواقف المتمرّدة حيناً ومواقف الخضوع حيناً آخر. وكان يعتقد في أحيان كثيرة أن هناك من يتوجه إليه بطلبات مجحفة حتى ولو لم يكن الأمر كذلك، فيحرد عندئذ ويشرع بنقاشات لا تنتهي. وكان يرتكب أحياناً بعض الأخطاء أثناء أدائه «لمهمّة أُكره على القيام بها». لكنّه من جهة أخرى، كان يعرب تجاه مديره أو تجاه أيّ شخص من ذوي السلطة، عن تهذيب مفرط يكاد يقارب الإنصياع الأعمى، وبشكل متضادّ مع موقفه المتمرد. ذلك أنه كان يُعجب إعجاباً عميقاً برئيسه وكان يشعر بسعادة عارمة عندما يمتدحه هذا الرئيس على عمل من الأعمال. غير أن هذا التأرجح الدائم بين الموقفين كان يقتضي منه بذل جهد متواصل. مما أدى إلى تفاقم إعيائه وتعبه. زد على ذلك أن هذا المريض الذي كان قد قدم من المانيا بعد صعود هتلر، كان من كبار المناوئين للنازية، لا بالمعنى المتعارف عليه عندما يجري الكلام عن «رأي» مناوىء للنازية. بل بصورة متحمّسة وذكية. ولعل هذه القناعة السياسية كانت أقلّ أفكاره عرضةً للشك، وأكثر مشاعره تحرراً.

وهكذا يستطيع القارىء أن يتصوّر مدى الدهشة والصدمة اللتين انتابتاه عندما استيقظ ذات صباح وتذكّر الحلم التالي بوضوح تام وتميّز تام:

«كنت جالساً إلى جانب هتلر. كان حديثه شيقاً ومفيداً. وكنت أجده شخصاً جذاباً، كما أنه كان فخوراً جداً بما كنت أقوله حتى أنه كان يصغي إليّ بكل انتباه».

وعندما سئل عما كان يقوله لهتلر أجاب بأنه لم يعد يتذكّر شيئاً من مضمون ذلك الحديث. ليس ثمة شك في أن هذا الحلم إنما يحقق رغبة ما. لكن الملفت في الأمر أن رغبته كانت بعيدة كل البعد عن أفكاره الواعية، وأنها كانت تتخفّى في الحلم على هذا النحو.

مهما كان هذا الحلم مفاجئاً لصاحبه الذي حلم به، فإنه لا يعتبر محرجاً بالنسبة لنا إذا نحن أخذنا بالإعتبار البنية المزاجية العامة لـدى الحالم. علماً بأن علمنا بهذه البنية يقتصر في الأساس على المعطيات القليلة التي أتينا على ذكرها. إن المشكلة التي يتخبّط بها هي مشكلة موقعه من السلطة: فهو يتأرجح في خبرته اليومية المعيوشة بين التمرد والإنصياع الأعمى. وهتلر يمثل أقصى أشكال السلطة اللاعقلانية. كما أن الحلم يبيّن لنا بوضوح أن الحالم يتخذ من هذه السلطة موقفاً انصياعياً فعلياً وواقعياً رغم الكره الذي يكنّه لها. فالحلم يقدّم لنا صورة عن قوة الميول الإنصياعية أصحّ من تلك التي تزيّنها لنا صورة الموقف الواعي.

هل يعني هذا الحلم أن الحالم كان مع النازية «بالفعل» وأن كرهه لهتلر لم يكن «إلا» غطاءً واعياً لمشاعره العميقة التي تتصف من ناحيتـها بأنها صحيحة وأصيلة؟ إنني أطرح هذا السؤال لأن الحلم يدعونا إلى التمعّن في مشكلة بعيدة المدى والمغزى من حيث تفسير الأحلام جميعاً. وربما كان جواب فرويد عن هذا السؤال مفيداً وشيّقاً. فقد كان له أن يقول إن المريض لم يحلم بهتلر بالفعل. وأن هتلر مجرّد رمز يشير إلى شيء آخر. إنه يمثل بالنسبة للشاب صورة أبيه الذي كان موضوعاً للكره والإعجاب في

الوقت نفسه. فالحالم يستخدم في حلمه، إذا جاز القول، رمزاً شائعاً هو هتلر من أجل التعبير عن مشاعر معينة لا تنتمي إلى حاضره، بل إلى ماضيه، أي أنها لا تتعلّق بوجوده الراهن ككائن راشد، بل تتعلق بالطفل الذي كان. وربما كان لفرويد أن يضيف أنه ليس ثمة فرق هنا بين هذه المشاعر وبين مشاعر المريض تجاه رئيسه. فهذه المشاعر الأخيرة لا علاقة لها هي الأخرى بشخص رئيسه بالذات. بل هي كناية عن تحويل للمشاعر المتعلقة بالأب نحو رئيس المريض. كل هذا صحيح بمعنى من المعاني. فالخلط بين التمرد والخضوع إنما تولّد عن علاقات الحالم بأبيه، ثم نما في ذلك الجو بالذات. لكن الموقف القديم ما زال قائماً حتى الآن. كما أن صاحبه ما زال يعاني منه بوصفه موقفاً متعلّقاً بالناس الذين يتعاطى المريض معهم. إنه ما زال مسوقاً نحو التمرد والخضوع معاً. هو المسوق إلى ذلك، لا الطفل الذي فيه، ولا «لا وعيه»، ولا الشخص الذي يزعم أنه فيه وليس هو، كائناً ما كان الإسم الذي نطلقه على ذلك الشخص المزعوم. فالماضي لا يتخذ معنى ـ مختلفاً عن فائدته التاريخية ـ إلا بمقدار ما يظل قائماً في الحاضر. الأمر الذي ينطبق على عقدة الدونية التي يعاني منها حالمنا. فإذا نحن اكتفينا بالقول إن من يرغب بإقامة العلاقات الودّية مع هتلر ليس هو وإنما الطفل القابع فيه، أفلا يكون الحلم قد تحوّل إلى شهادة بليغة ضدّ الحالم؟ أفلا يقول لنا الحلم عندئذ إن صاحبه نازي «في قرارة نفسه»، رغم كل ما يحتجّ به لإقناعنا بالعكس، وإنه بالتالي يعتبر نفسه عدواً لهتلر «بصورة سطحية» وحسب؟

إن مثل هذا التفسير لا يأخذ بالإعتبار عاملاً أولانياً من عوامل تفسير الأحلام، وأعني به العامل الكمّي. فالأحلام أشبه ما تكون بالمجهر الذي ننظر من خلاله إلى الأحداث الخفيّة التي تدور في أنفسنا. فقد نجد مركباً بسيطاً من مركبات هذا النسيج المعقد المؤلف من رغباتنا ومخاوفنا يتحوّل في الحلم ليتخذ حجماً لا يقلّ عن حجم أية قوة من القوى الهامة التي تعتمل في السستام النفسي عند الحالم. فإذا شعرنا بشيء من الحرج أو الإنزعاج تجاه

شخص آخر، فإن ذلك قد يستتبع رؤيتنا لحلم نرى فيه الشخص المذكور وقد أصابه مرض وأصبح عاجزاً عن إلحاق الضرر بأحد. ومع ذلك فإن هذا لا يعني أن الكره الذي نكنّه لهذا الشخص قد بلغ حداً يجعلنا نتمنّى له «بالفعل» أن يصاب بالمرض. إن الأحلام تزوّدنا بخيط موصل يمكّننا من رصد نوعية رغباتنا ومخاوفنا الدفينة، لا كميتها. إنها تساعدنا على القيام بتحليل نوعي، لا بتحليل كمّي. فإذا شئنا تحديد كمية الميل النوعي الذي اكتشفناه في حلم ما، علينا أن نأخذ بالإعتبار عدداً من العوامل الأخرى: كتكرار بعض الموضوعات المتشابهة أو المتماهية في أحلام أخرى، وتداعيات الحالم، وسلوكه في حياة اليقظة أو أيضاً مقاومته، مثلاً، لتحليل ميل من الميول... فهذه العوامل من شأنها أن تساعدنا على تقدير شدّة الرغبات والمخاوف. إلا أن كل ذلك لا يكفي لتقدير شدة الرغبة وزخمها. فينبغي لنا بالتالي، من أجل الحكم على دورها ووظيفتها في مجمل التركيب النفسي، أن نعرف ما هي القوى التي استنهضت في وجه هذا الميل، أو تلك التي حاربته وهزمته بوصفه داعياً من دواعي الفعل. بل إن هذا بدوره لا يكفي. فعلينا أن نعرف أيضاً ما إذا كانت هذه القوى الدفاعية التي اشتغلت ضد الرغبات اللاعقلانية صادرة بشكل رئيسي عن الخوف من العقاب أو عن الإفتقاد للحب، وإلى أي مدى تستند إلى وجود قوى بنّاءة مناهضة للقوى اللاعقلانية المكبوتة. فإذا توخينا الدقة في الكلام وجب علينا أن نقول إن علينا معرفة ما إذا كانت الميول الغريزية مقموعة أو مكبوتة بفعل الخوف أو وبفعل قوى محبة وحنان أشدّ منها. إن هذه الإعتبارات جميعاً تتخذ أهمية قصوى إذا نحن شئنا أن نتخطى التحليل الكيفي للأحلام وأن نسعى إلى القيام ببحث كمّي حول القيمة الخاصة التي تتمتّع بها كل رغبة لا عقلانية من الرغبات.

فلنرجع إذاً إلى الرجل الذي حلم بهتلر. إن حلمه لا يبرهن على الإطلاق أن مشاعره المعادية للنازية ليست صحيحة أو أنها ضعيفة. لكنه يبيّن لنا أن الحالم كان لا يزال في حالة صراع ضد ميل يشدّه نحو الإنصياع

للسطلة اللاعقلانية حتى ولو كانت متجسّدة في شخص كائن سلطوي لا يكنّ له إلا المقت الشديد، وأنه يرغب في قرارة نفسه أن تكون هذه السلطة أقلّ ضرراً وأذى مما يظن.

لقد اقتصرت حتى الآن على عرض أحلام تنطبق عليها النـظرية الفرويدية حول تلبية الرغبات. هذه الأحلام تعبّر جميعاً عن التلبية الخيالية، أثناء النوم، لرغبات لا عقلانية. ويتطلب فهمها كمية من التداعيات أقل بكثير مما يشترطه فرويد. وقد عرضت الأحلام المذكورة لأن التداعيات كانت تلعب في الحلمين المذكورين أعلاه ـ حلم الأدروسة النباتية وحلم «العم» ـ دوراً رئيسياً لا غنى عنه. أما الآن فأنتقل إلى دراسة بعض الأحلام التي تعبّر هي الأخرى عن تلبية لرغبات، لكنّ هذه الرغبـات لا تتّصف بالـطابع اللاعقلاني الذي عرفناه حتى الآن.

إليكم مثلاً واضحاً عن هذا النوع من الأحـلام التي تتحقق فيها الرغبات:

أعرض لكم خبرة معيوشة. تحوّل أحد الرجال إلى حجر. فجاءت امرأة نحّاتة فقصّبت الحجر واستخرجت منه ملامح تمثال. فجأةً دبّت الحياة في التمثال ومشى نحو المرأة النحّاتة مهدّداً متوعداً. نظرتُ وأنا مرتعب، وشاهدتُ مقتل المرأة على يد التمثال. ثم إنه نظر إليّ. وخطرت لي فكرة: إذا أنا نجحت في إدخاله إلى القاعة التي يجلس فيها ذويّ وأقـاربي فإنني أتخلص من شرّه. فأخذت أتصارع معه، إلى أن أفلحت في إدخال هذا التمثال الحيّ إلى القاعة. كان ذويّ جالسين هناك برفقة بعض أصدقائهم. لكنهم رأوني أصارع من أجل الحياة، ومع ذلك لم يصدر عنهم إلاّ نظرة لا مبالية. فكرت عندئذ: «لعمري! كان عليّ أن أدرك منذ زمن بعيد أن أمري لا يهمّهم!» ثم افترّ ثغري عن ابتسامة متهلّلة.

هنا ينتهي الحلم. من الضروري أن نحيط ببعض المعلومات المتعلقة بشخصية الحالم من أجل فهم هذا الحلم. إنه طبيب شاب لـه أربعة

وعشرون عاماً من العمر، ويعيش حياة رتيبة تحت سيطرة أُمه التي تتحكم على كل حال بأمور العائلة كلها. إنه لا يفكّر بعفوية ولا يشعر بعفوية، بل يذهب إلى المستشفى على سبيل القيام بالواجب. وهو محبوب في مكان عمله نظراً لبساطته ودماثته. لكنه كان يشعر دائماً بالتّعب والانهاك والإعياء، ولا يجد أسباباً كافية تحدوه إلى التمسك بالحياة. إنه ابن مطيع، يظل جالساً في البيت، يفعل ما تتوقعه أمه منه، وتكاد لا تكون له، من ثمّ، حياة خاصة على الإطلاق. وكانت أمه تشجعه على الخروج مع الفتيات، لكنها كانت تلومه وتؤنبه ما إن يأخذ يشعر نحو إحداهن باهتمام خاص. وفي ذات يوم وبينما كانت أمه تتشدَّد أكثر من عادتها من هذه الناحية انتابه الغضب تجاهها. فأعربت له عن أنها عانت عناءً شديداً من هذا الغضب، وبيّنت له أنه ولد عاق بحيث تحوّل غضب الشاب إلى سيل من تأنيب الضمير والخضوع الأعمى أكثر من ذي قبل. وفي عشية الليلة التي رأى فيها الحلم كان قد قضى وقتاً بانتظار المترو. فشاهد ثلاثة شبان من عمره يثرثرون على رصيف المحطة. وكان هؤلاء الشبان، على الأرجح، مستخدمين عائـدين إلى منازلهم بعد انقضاء يوم العمل. وكانوا يتحدثون عن «رب عملهم». فسمع أحدهم يقول إنه كان محظوظاً إذ حصل على زيادة في الأجر لأن مديره، على حد قوله، كان يحبه. وسمع آخر يقول إن المدير كان يتحدث معه في الآونة الأخيرة حول الشؤون السياسية... كانت كل الأحاديث تعكس ذلك الطابع الروتيني الرتيب الفارغ الذي يطبع حياة أُناس مستغرقين في أُمور عملهم الفارغة من كل معنى وفي انشغالهم الدائم «برب عملهم». كان الحالم يراقب هؤلاء الشبان. وفجأة خطرت له هذه الفكرة: «هذا أنا، وهذه حياتي! فأنا لست أفضل من هؤلاء المستخدمين في شيء. إنني أشبه بالميت»! وحصل الحلم في الليلة التالية.

إذا كنا على علم بالوضع النفسي العام للحالم وبالسبب المباشر الذي سرّع في حصول الحلم، فليس من العسير علينا أن نفهم معنى هذا المنام. فالشاب يتخيّل أنه مُسخ إلى حجر. فهو لا يملك حول ذاته أي شعور ولا أية

فكرة. إنه يشعر وكأنه ميّت. عندئذ يرى امرأة تقصّب الحجر وتَنْحَتُهُ. لا شك في أن هذا الرمز يتعلّق بأمه وبما فعلته به. إنه يدرك إلى أي حدّ جعلت منه كائناً بلا حياة. لكنها جعلت منه كائناً تستطيع امتلاكه بأسره، وتستطيع أن تجعل منه، بأسره أيضاً، شيئاً من أشيائها الخاصة. وفيما كان يتشكّى، في حياة اليقظة، من متطلباتها هذه، لم يكن يعي رغم ذلك إلى أيّ حدّ كانت قد قولبته وكيّفته وجعلته ملكها. وهكذا كان الحلم، من حيث ما ينطوي عليه من حدس، أصحّ وأوضح من أفكار حياة اليقظة: فقد جاءه حدس ينبئه بأحواله وبوضعه الخاص وبالدور الذي تلعبه أمه في حياته. ومنذ ذلك الحين أخذت أوضاعه تتبدّل. فظهر الحالم وكأنه يضطلع بدورين (وهذا كثيراً ما يحصل في الأحلام). فهو، من ناحية، مراقب يشاهد ما يحصل، لكنه، من جهة أخرى، تمثال تدب فيه الحياة ويعمد في نوبة غضب عارم إلى قتل المرأة التي نحتته. إنه يعبّر بذلك عن نقمته على أمه، وهي نقمة كانت حتى ذلك الحين مقموعة قمعاً تاماً. والواقع أنه لم يكن له هو ولا لأي شخص آخر أن يفكّر في إمكانية مقدرته على ممارسة مثل هذا العنف تجاه أمه، ولا في إمكانية أن تكون أمه هي الهدف الذي ينصبّ عليه هذا العنف. لقد عاش هذا الغضب في الحلم لا بوصفه غضبه الخاص، بل بوصفه غضب التمثال الذي دبّت فيه الحياة. فكان أن ارتعبت «أناه» المشاهدة من مرأى هذا العنف الذي صدر عن الرجل المهتاج الذي ما لبث، في نوبة غضبه، أن ارتدّ عليه هو الآخر.

إن انشقاق الشخص الواحد إلى شخصين على هذاالنحو، وهو أمر يظهر في هذا الحلم بكل وضوح، اختبار يعيشه كل منا إلى هذا الحد أو ذاك من الوضوح. إن الحالم يخشى من أمر عنفه الخاص. والواقع أن غضبه بعيد كل البعد عن فكره الواعي بحيث إنه يعتبر هذا الشخص الهائج الذي أطلق العنان لغضبه ونقمته شخصاً مختلفاً عنه كل الإختلاف. غير أن الشخص الغاضب ما هو إلا «هو»، إلا «هو» المنسيّ، الناقم، الذي عاد إلى الحياة في الحلم. أما الحالم والمشاهِد، أي الشخص الذي يشعر، خلال

حياته اليومية، بأنه مهدّد من قبل غضبه ويخاف، بالتالي، منه، فهو الذي يرتعب من نفسه. وهكذا يأخذ بالصراع مع ذاته، آمِلاً في أنه إذا نقل الصراع، أي «العدو»، إلى القاعة التي يجلس فيها ذووه، يتخلص من شرّه. إن هذه الفكرة تعبّر عن الرغبات نفسها التي تحكم حياته.

فإذا كان عليك أن تتخذ قراراً، وكنت لا تقوى على التغلّب على الصعوبات، فإنك تهرع نحو ذويك، تهرع نحو السلطة، علّهم يساعدونك في ما يتوجّب عليك القيام به، فيخلّصونك مما أنت فيه، حتى ولو كان ثمن ذلك استمرار تبعيّتك تجاههم وافتقادك من ثمّ لهداوة البال. فعندما قرّر الحالم أن يرغم مهاجمه على الدخول إلى القاعة، فإنه كان يلجأ بذلك إلى خطة قديمة قدم العالم. لكنه ما إن أصبح في حضرة ذويه حتى تألقت في ذهنه فكرة لم يعهدها من قبل: فقد تبيّن له أن ذويه ـ وخاصة أمه التي كان يتوقع منها المساعدة والحماية والنصيحة، والتي كان يبدو أن كل شؤون الحكمة والمحبة متوقفة عليها ـ تبيّن له أن ذويه هؤلاء لم يلتفتوا إليه، ولم يهتموا بأمره، ولم يكن بوسعهم أن يسارعوا إلى نجدته. تبيّن له أنه وحيد. وأن أمر حياته مُلقى على عاتقه وحده. لقد تحولت كل آماله الماضية إلى ضرب من العبث. وها هي تنهار فجأة بقضّها وقضيضها. لكن هذه الفكرة المتألقة بالذات جعلته يشعر بالنصر. فتهلّل وجهه عن ابتسامة الظفَر لأنه بدأ يدرك الحقيقة وشرع يخطو خطواته الأولى على طريق الحرية.

إن هذا الحلم يحتوي على خليط من البواعث. لقد خطرت له حدوس عميقة حول نفسه بالذات، وحول ذويه. حدوس تخطّت كل ما كان يعرفه حتى ذلك الحين. إنه يرى نفسه، هو الكائن المتحجّر الذي يكاد يكون ميتاً، يرى كيف قولبته أمه وكيّفته حسب رغباتها الخاصة، وعرف أخيراً كيف أن الآخرين قلّما يهتمون به، وقلّما يكونون قادرين على مساعدته. هكذا نستطيع أن نقول إن الحلم لم يكن، حتى الآن، من الأحلام التي يرمي مضمونها إلى تلبية رغبة، بل هو من أحلام الحدس. غير أنه ينمّ أيضاً عن عنصر من عناصر تلبية الرغبات. فالغضب الذي كُبت في اليقظة جاء ليحتل

موقع الصدارة من الحلم، ورأى الحالم نفسه قادراً كلِ المقدرة على قتل أمه. وهكذا فهو يلبّي في الحلم رغبته في الإنتقام.

إن هذا التحليل للرغبة لا يبدو مختلفاً عن الأمثلة السابقة التي تتحقق فيها الرغبات اللاعقلانية خلال الحلم. غير أنه ينبغي التشديد على فرق أساسي بينهما رغم تشابههما الظاهر. لنتذكّر، مثلاً، حلم الحصان الأبيض المطهمّ، الذي ينحو الحالم فيه إلى تلبية رغبته من حيث طموحاتها الطفلية. إن رغبته لا تنحو نحو زيادة قدراته وتحقيق ذاته، بل إلى مجرّد تلبية أناه اللاعقلاني في تمرّده على المحن التي يبتليه الواقع بها. أو لنتذكر ذلك الرجل الذي حلم أنه يتحادث مع هتلر حديثاً ودّياً: إنه لا يسعى بالفعل إلا إلى تلبية أشد رغباته لاعقلانية، وهي رغبته في الإنصياع والخضوع حتى ولو كان خضوعاً لسلطة يكرهها.

أما الغضب الذي شعر به صاحبنا تجاه المرأة النحّاتة في الحلم الذي عرضناه أعلاه فهو اختبار مختلف. إن غضب الحالم على أمه هو بمعنى من المعاني أمر لاعقلاني. إنه نتيجة عجزه عن تحقيق استقلاليته، ولمساومته أمامها، وبالتالي لتعاسته. لكن الحلم لا يقتصر على هذا الجانب فقط. فأمّه امرأة تحب التسلّط، وكان تأثيرها على ذلك الفتى قد بدأ في وقت لم يكن يقوى فيه على مواجهتها. ففي هذه الحال ـ كما هي العلاقات دائماً بين الأهل وأولادهم ـ يكون الأهل هم الطرف الأقوى ما دام الولد صغيراً. وفي غضون الفترة اللازمة ليصبح فيها الولد كبيراً بحيث يستطيع التعبير عن إرادته الشخصية، تكون إرادته وتوكيده لذاته قد تعرّضا لتخريب كبير بحيث لا يعود يقوى على «إرادتهما». فما إن يستتبّ الأمر لتركيبة الخضوع ـ السيطرة حتى يكون الغضب أمراً لازماً بالضرورة. فإذا أتيح لهذا الغضب أن يرغي ويزبد ويعبّر عن نفسه بصورة واعية فإنه يكون عندئذ واسطة للتمرد السليم، ويؤدي إلى توجّه جديد في الحياة تتأكد فيه الأنا الأصيلة، مما يفسح المجال أمام التوصل إلى الحرية والنضوج. فإذا حقق المرء هذه الغاية، فإن موجة الغضب العارم تزول عندئذ ويحلّ محلّها موقف متفهّم تجاه الأم، إن لم نقل

موقفاً ودّياً تجاهها. وهكذا، فرغم أن هذا الغضب هو بحد ذاته أمارة من أمارات فقدان توكيد الذات، فإن وجوده يظل خطوة ضرورية على طريق نمو المرء نموّاً سليماً وصحياً، ولا يعتبر بالتالي أمراً لاعقلانياً. غير أن هذا الغضب كُبت في حالة صاحبنا الحالم، ولم يعبَّر عنه. إذ إن خشيته من أمه وتبعيّته تجاه سنّتها في الحياة وخضوعه لسلطتها جعلته لا يعي هذا الغضب. كان الغضب يعشش في ذاته ويعيش حياة سرية خفيّة بعيداً عن سطح الوعي، أي أنه كان يقبع في مكان لا قِبَل للحالم بالوصول إليه. أما في الحلم فقد تجلّت له تلك الرؤية المخيفة والمضيئة في آن معاً، فحركت كوامنه وجعلته يدرك حالته كميت حيّ. فدبت الحياة فيه وفي غضبه معاً. لقد كان الغضب مرحلة انتقالية ضرورية باتجاه عملية النمو، ومن هنا فهو يختلف اختلافاً أساسياً عن الرغبات التي رأيناها في الحلمين السابقين والتي كانت تلبيتهما تدفع بصاحبيهما إلى الخلف، لا إلى الأمام.

أما الحالم الذي أبصر الحلم التالي فهو رجل ظل يعاني مدة طويلة من شعور عنيف بالذنب. وفي الأربعين من عمره كان لا يزال يُنحي باللائمة على نفسه إذ يعتبر نفسه مسؤولاً عن موت والده الذي كان قد حصل منذ عشرين عاماً، لأنه قد ذهب في ذلك الحين في سفر، ومات والده أثناء غيابه من جرّاء نوبة قلبية. فشعر عندئذ، ولا يزال يشعر، بأنه مسؤول عن موته، إذ إن والده ربما كان قد قلق قلقاً شديداً عليه ومات بسبب ذلك، في حين أنه لو كان موجوداً بقربه لكان بوسعه على الأرجح أن يجنّبه ذلك التوتّر الشديد الذي أدى إلى وفاته. ثم إن هذا الحالم يخشى دائماً أن يتسبّب للناس بمرض أو بضرر نتيجة لهفوة أو خطأ يقوم به. لذا فقد ألزم نفسه بعدد كبير من الطقوس الخاصة التي تقوم وظيفتها على التخفيف من «خطاياه» وعلى درء العواقب الوخيمة التي تسفر عنها أفعاله. فلم يكن يرفّه عن نفسه إلا نادراً. وكان يرى أن من المستحيل أن يشعر بلذة ما لم يُدرج هذه اللذة ضمن خانة «الواجبات». وكان يُجهد نفسه بالعمل. ولم تكن له علاقات بالنساء إلا عن طريق الصدفة البحت وبصورة سطحية تماماً. كما أنه كان يشعر دائماً بخوف

إعيائي مما يسبب ألماً ومعاناة للمرأة، فتنتهي العلاقة معها بأن تتحول إلى موضوع الكره والمقت. وبعد أن كان قد خضع لعدد كبير من الجلسات التحليلية رأى ذات ليلة الحلم التالي:

ارتكب أحدهم جريمة. لا أذكر أي نوع من الجريمة كانت، ولا أعتقد أنني كنت أعرف نوعها في الحلم. سرت في الشارع ورغم أنني كنت على يقين من عدم ارتكابي لأية جريمة، فإنني كنت أعلم أنه إذا جاء أحد المحقّقين واتّهمني بأنني قتلت شخصاً فإنني سوف أعجز عن الدفاع عن نفسي. أسرعت الخطى باتجاه النهر. ولما وصلت إلى ضفاف الماء رأيت أمامي فجأة تلّة تلوح لي من بعيد وعليها مدينة جميلة. كانت الأنوار تشعّ من تلك التلّة. وكنت أرى الناس وهم يرقصون في الشوارع. شعرت أنني إذا تمكّنت من اجتياز النهر، فإن كل شيء سيكون على ما يرام.

المحلّل: يا للمفاجأة! إنها المرة الأولى التي تقتنع فيها أنك لم ترتكب جرماً، وأنك لا تخشى إلا من عدم تمكّنك من الدفاع عن نفسك ضدّ متّهميك. هل حصل لك شيء مريح في اليوم الفائت؟

المريض: لا شيء يذكر، على حدّ علمي. اللهم إلا أنني شعرت بارتياح عندما علمت بصدفة سعيدة أن بعض الإهمال الذي حصل في المكتب عائد بلا شك إلى خطأ قام به واحد غيري، ولم أقم به أنا كما كنت أخشى أن يعتقد الآخرون.

المحلّل: بالفعل، هذا مدعاة للإرتياح. هلاّ قلت لي ما هو هذا الإهمال الذي تتحدث عنه؟

المريض: لقد اتصلت إحدى النساء هاتفياً وقالت إنها تريد مقابلة أحد أصحاب المؤسسة السيد س. فتحدثت معها وتأثرت جداً بصوتها الناعم. وقلت لها أن تحضر إلى المكتب في اليوم التالي في الساعة الرابعة، وتركت ورقة على مكتب السيد س. أخطره فيها بالأمر. غير أن سكرتيرة السيد س. تناولت الورقة وعوضاً عن أن تسلمه إياها وضعتها جانباً ونسيت أمرها. وفي اليوم التالي جاءت السيدة وفوجئت إذ علمت أن السيد س لم يكن بانتظارها

وأن هناك من نسي تحديد موعدها معه. فتحدثت معها واعتذرت لها عما حصل، وبعد دقائق من حديثنا دعوتها إلى مصارحتي بالمشكلة التي كانت تودّ مناقشتها مع السيد س. لقد حصل كل هذا في اليوم الفائت.

المحلّل: أفهم من ذلك أن السكرتيرة تذكّرتْ أنها أهملت الورقة التي تركتها لها، وأنها اعترفت بذلك أمامك وأمام السيدة المذكورة؟

المريض: أجل، بالطبع. والغريب أنني نسيت أن أخبرك بذلك! مع أنني أرى أنه أهم ما في الأمر! ولكن... إنها حماقة...

المحلل: فلنستمع إلى هذه الحماقة! فأنت تعلم من خبرتك أن ما يبدو في العادة حماقة محضة قد يكون صوت العقل والحكمة الذي يصدر عن دواخلنا.

المريض: أجل. ما أودّ أن أقوله هو أنني شعرت بارتياح غريب وأنا أتحدث إلى تلك السيدة. كانت قد جاءت لتطلب الطلاق، وقد استنتجتُ من ذلك أن هناك من غرّر بها فتورّطت على الرغم منها في زواج مستحيل دبّرته لها أمها بناء على مطامع معينة. ثم ظلت متزوجة طيلة أربع سنوات وقرّرت الآن أن تضع حداً لهذا الوضع.

المحلّل: أرى إذاً أن لديك تطلعات نحو الحرية، أليس كذلك؟ غير أن هناك أمراً لا أفهمه جيداً: أولئك القوم الذين رأيتهم يرقصون في الشوارع، ألم يعلق بذاكرتك من المدينة إلا مشهدهم؟ هل سبق لك أن رأيت مثل هذا المشهد؟

المريض: انتظر لحظة من فضلك... عجيب... الآن أرى... نعم، لقد كنت في الرابعة عشرة من عمري، كنت في سفر مع والدي إلى فرنسا. وقد اتفق لنا أن كنا في الرابع عشر من يوليو ـ تموز في مدينة صغيرة، وشاهدنا احتفالات العيد القومي، وفي المساء تفرجنا على الناس يرقصون في الشوارع. هل تدري، لقد كانت هذه آخر مرة عرفت فيها السعادة على ما أذكر.

المحلّل: حسناً. وفي الليلة الفائتة تمكّنت من اكتشاف السرّ في ذلك. فقد كان بوسعك أن ترى الحرية، أن ترى الأضواء والرقص، بوصفها أموراً ممكنة، بوصفها أشياء سبق لك أن عشتها مرة وبوسعك أن تعيشها من جديد.

المريض: شرط أن أعرف كيف السبيل إلى اجتياز النهر!

المحلّل: نعم، هذا هو الموضع الذي أنت فيه الآن. لقد تبيّن لك بالفعل أنك لم ترتكب جرماً، وأن تلك المدينة التي كنت فيها حرّاً مدينة موجودة، وأن هناك نهراً ـ يمكن اجتيازه ـ يفصل بينك وبين تلك الحياة الأفضل. ألم تر في النهر تماسيح. مثلاً؟

المريض: لا. لقد كان نهراً عادياً. والواقع أنه شديد الشبه بالنهر الذي يمرّ بمدينتنا، والذي كنت وأنا طفل أخاف منه بعض الشيء.

المحلّل: حسناً، ألا يوجد جسر في مكان ما من هذا النهر؟ لا شك في أنك انتظرت وقتاً طويلاً لاجتيازه، هذا النهر. فالمشكلة الآن تتلخص في اكتشاف ما يثنيك عن اجتيازه.

لقد كان هذا الحلم من أهم الأحلام التي تشكل خطوة حاسمة على طريق الابتعاد عن مرضنا الذهني. إن المريض لم يصل مرحلة اليقين بعد، لكنه عاش أهم اللحظات، عاش لحظة الارتياح، ورأى مشهداً واضحاً ومضيئاً ينمّ عن أن هناك حياة يستطيع أن يعيشها دون أن يكون ذلك المجرم الملاحق، أن يعيشها بوصفه إنساناً حراً. كما أنه رأى أيضاً أن التوصل إلى هذه الحرية يستوجب اجتياز النهر ـ وهذا رمز جامع يُستخدم للدلالة على قرار حاسم ينبغي اتخاذه أو على رحيل نحو شكل جديد من أشكال الوجود ـ كالموت والحياة ـ مما يقتضي التخلّي عن شكل من أشكال الحياة من أجل تبنّي شكل آخر. إن رؤية المدينة يُعتبر تحقيقاً لرغبة، لكن هذه الرغبة عقلانية. إنها تمثّل الحياة. وهي صادرة عن ذلك الجزء من الحالم الذي بقي مستتراً وكأنما هو غريب عليه. إن هذه الرؤية فعلية. وهي لا تقل فعلية

عن كل ما تستطيع عيناه أن تراه خلال النهار، ما عدا أنه لا يزال بحاجة إلى الوحدة وإلى الحرية اللتين توفرهما له حالة النوم لكي يكون متأكداً من أمره.

إليكم حلماً آخر حيث نجد الحالم «يجتاز نهراً». والحالم هنا صبيّ وحيد لأهله ومدلّل من قبلهم تدليلاً شديداً. وقد غمره أهله بعواطفهم وعطفهم وكانوا يعربون عن إعجابهم به ويرون فيه عبقرياً عتيداً. وكان كل شيء ميسّراً له بحيث أنه لم يكن مضطراً إلى بذل أي جهد - ابتداء من فطوره الذي كانت والدته تحمله إليه كل صباح قبل أن ينهض من سريره، وانتهاءً بمقابلات أبيه لأساتذته الذين كانوا دائماً يختتمون هذه المقابلات بتأكيدهم لاقتناع الأب بمواهب ابنه الخارقة. وكان والداه يخافان خوفاً مرضياً من أن يصيبه سوء. فلم يكونا يسمحان له بالذهاب إلى السباحة مثلاً، ولا بالذهاب إلى النزهة ولا باللعب في الشارع. فكانت تنشأ لديه بعض بوادر التمرّد على هذه القيود المزعجة. لكنه لم يكن يجد ما يتشكّى منه وسط كل هذا الإعجاب والعاطفة والحنان الذي كان يُغدق عليه، وتلك الألعاب المختلفة التي لم يكن يدري ما يصنع بها سوى أن يتصرّف بها بنزق، وهذه الحماية التي تكاد تكون مطلقة وضدّ جميع المخاطر. لقد كان بالفعل صبياً موهوباً، لكنه لم يتوصل مطلقاً إلى الوقوف وحيداً على قدميه كما يجب. وعوضاً عن أن يتحكّم بالأمور، كان هدفه يتلخص في أن يكون محط الأنظار وموضع الإعجاب. وهكذا أخذ يصبح شيئاً فشيئاً تابعاً للآخرين وأخذ الخوف يتمكّن منه يوماً بعد يوم.

لكن حاجته الدائمة إلى المديح، والخوف الذي يتولّد لديه من جراء غياب الإستحسان المباشر، كانا يجعلانه سريع الغضب، بل فظاً غليظاً في بعض الأحيان. وكان أن بدأ يتعالج بالتحليل النفسي بسبب الضيق الذي كانت تُحدثه لديه طموحاته الطفلية وتبعيته وخوفه وغضبه. وبعد مضيّ ستة أشهر على العلاج التحليلي، رأى الحلم التالي:

«كان يجب عليّ أن أجتاز نهراً. وكان يخيل إليّ أن هناك جسراً، لكن الجسر لم يكن موجوداً. كنت صغيراً. ربما في الرابعة أو الخامسة من

العمر. ولم أكن أعرف السباحة (كان له من العمر، في الحقيقة، ثمانية عشر عاماً، وكان يتعلم السباحة). ثم رأيت رجلاً طويل القامة، مجلّلاً بالسواد، فأشار إليّ أن بوسعه أن يحملني بين ذراعيه (كان عمق النهر لا يزيد عن خمسة أقدام). وفي الحال ارتحت لعرضه وطلبت منه أن يحملني. وما كاد يأخذني بين ذراعيه ويهمّ بالمسير، حتى انتابني ذعر مفاجىء. وأدركت أنني ميّت لا محالة إذا أنا لم أعمد إلى الفرار. أصبحنا الآن في النهر. لكنني استجمعت كل شجاعتي وانتزعت نفسي من بين ذراعي الرجل ثم قفزت إلى الماء. ظننت في بادىء الأمر أنني سوف أغرق. لكنني أخذت أسبح وما لبثت أن وصلت إلى الضفة الأخرى. واختفى الرجل».

في الليلة الفائتة كان الحالم قد ذهب إلى السهرة. وفجأة خطرت له هذه الفكرة من أن جميع اهتماماته كانت تتضافر على تحقيق هدف واحد: أن يكون محبوباً، وأن يكون موضع إعجاب. لقد أحسّ للمرة الأولى بكل ما كان قد تبقّى فيه من ميول طفلية وصبيانية، كما شعر بأنه قد آن له أن يتخذ قراراً هاماً. نعم، كان بوسعه أن يظل ولداً بلا مسؤولية، أو أن يواجه الأزمة الأليمة التي لا بدّ أن تنشأ عن انتقاله إلى مرحلة النضج. كان يشعر أنه لم يعد يحق له بعد الآن أن يرفض التسليم بأن الأمور هي ما هي عليه، وأنه كان يستهين بأمر نجاحه إذ كان يرفض تفتّحه الداخلي. كانت هذه الأفكار قد عصفت بكيانه عصفاً جديّاً، ثم أخلد إلى النوم.

إن حلمه ليس عسيراً على الأفهام. فاجتياز النهر إنما هو القرار الذي عليه اتخاذه للإنتقال من ضفاف الطفولة إلى ضفاف النضج. ولكن كيف السبيل إلى ذلك وهو ما زال يعتقد أنه في سن الخامسة أو السادسة وأنه يُحسن السباحة؟ أما الرجل الذي تطوّع لحمله فقد يمثّل أشخاصاً عديدين: والده، وأساتذته، وكل الذين كانوا مستعدين لحمله بناءً على إعجابهم به وبمواهبه. إلى هنا، يرمز الحلم رمزاً دقيقاً إلى مشكلته الداخلية وإلى الطريقة التي درج عليها دائماً في حلّ هذه المشكلة. لكنه أخذ الآن يحسب حساباً لعنصر جديد. فقد «تبيّن» له أنه إذا سمح بعد اليوم لأي شخص بأن

يحمله، فإنه لا بد أن يموت. وكانت هذه الرؤية واضحة وثاقبة. شعر أن عليه اتخاذ قرار معيّن. ثم قفز إلى الماء. كان يعي أنه قادر على السباحة بالفعل (ظاهرياً، فهو لا يتجاوز الخامسة أو السادسة في الحلم) وأن بوسعه أن يصل إلى الضفّة الأخرى بلا مساعدة من أحد. وهذه أيضاً تلبية جديدة لرغبة. لكنها، كما هي الحال في الحلم السابق، رؤيته للهدف المرجوّ: أي لأن يكون إنساناً راشداً بالفعل. لقد كان يعي كل الوعي أن طريقته المعهودة في حمل الآخرين على «حمله» ستفضي به إلى الهلاك. إلى ذلك فقد علم أن بوسعه أن يسبح بالفعل إذا هو امتلك الجرأة على القفز إلى الماء.

وغنيّ عن القول إن هذه الرؤية قد فقدت صفاءها الأصلي مع مرور الأيام. «فالشائعات» اليومية كانت توحي له بأن «التطرّف» أمر لا داعي له، وأن كل شيء يسير على ما يرام، وأنه ليس ثمة ما يستدعي تخلّيه عن صداقاته كلها، وأننا جميعاً بحاجة إلى دعم وعون، وأنه هو الآخر يستحق هذا الدعم والعون بلا ريب، وغير ذلك من مثل هذه الحجج والأسباب التي نتعلّل بها ونختلقها اختلاقاً لنطمس بها معالم رؤية واضحة لكنها غير مريحة. غير أنه ما لبث بعد وقت قصير أن صار عاقلاً وشجاعاً خلال النهار مثلما كان ذات ليلة خلال الحلم. لقد تحوّل حلمه إلى حقيقة.

إن هذه الأحلام تُبرز لنا نقطة أساسية وهي الفرق بين الرغبات العقلانية والرغبات اللاعقلانية. فكثيراً ما نتخذ موضوعاً لرغباتنا من بين تلك الأمور المتجذرة في أعماق ضعفنا حتى يتسنّى لنا التعويض عن هذا الضعف. فنحلم بأننا من المشاهير ومن الأقوياء وأن الجميع يحبوننا ويعجبون بنا. الخ. . . لكننا نجد أحياناً أن الرغبات التي تعبّر عنها أحلامنا إن هي إلا توقعات واستباقات لأشرف ما لدينا من أهداف وغايات. فنرى أنفسنا نرقص ونطير، ونرى مدينة تتلألأ أنوارها، ونرى أننا نعيش بين أصدقاء عزيزين علينا. وحتى لو كنا خلال حياة اليقظة عاجزين عن أن نعيش بهجة الحلم بالفعل، فإن الخبرة المعيوشة أثناء النوم تبيّن لنا على الأقل أننا قادرون على اشتهاء هذه البهجة وأننا نرغب بتحقيقها من خلال صور الحلم.

فالتخيلات والأحلام إنما هي بداية لكثير من الأفعال، ولا شيء أسوأ من إحباط هذه البداية أو الإستهانة بقيمتها ووزنها. فالمهمّ هو طبيعة الصور التي نراها في الحلم: هل أنها تحثّنا على المضيّ قُدماً إلى الأمام، أم أنها تدفعنا إلى الخلف لنظل نرسف في أغلال العقم والعجز؟

إن الحلم التالي يعبر عن حدس عميق بمشكلة حميمة من مشكلات صاحبه، ويشدّد بوضوح على الدور الذي تقوم به تداعيات الأفكار. الحالم رجل في الخامسة والثلاثين من عمره، يعاني منذ مراهقته من إعياء بسيط لكنه مزمن. كان والده رجلاً ليّن الجانب لكنه كان يفتقد للعاطفة والحنان. وكانت أمه قد عانت من إعياآت خطيرة منذ أن كان الصبي في سن الثامنة أو التاسعة. وكان ذووه لا يسمحون له باللعب مع أترابه. فإذا خرج من المنزل سارعت أمه إلى توبيخه لأن خروجه من المنزل يؤذي مشاعرها. فلم يكن يجد نفسه بمعزل عن التأنيب والتوبيخ إلا عندما كان ينصرف إلى كتبه ويختلي بنزواته الخيالية في إحدى زوايا غرفته. وكلما كان يبدي تحمسه لأمر من الأمور كانت أمه تقابل حماسه بمطّ الشفتين وهز الكتفين وبإبداء ملاحظات فظّة مفادها أنه ليس هناك ما يستدعي كل هذه البهجة وكل هذا الحماس. وكان الحالم يستنكر بينه وبين نفسه توبيخات أمه، إلا أنه كان يشعر رغم ذلك أنها محقّة في موقفها وأنها كانت تعيسة من جرّاء أخطائه بالذات. وكان يشعر أيضاً أنه غير مؤهّل كما يجب لكي يعيش حياته، إذ إنه كان يفتقد منذ طفولته لبعض الشروط الأساسية التي تقتضيها الحياة الناجحة. فكان يشعر دائماً بالضيق ويخشى أن يكتشف «الآخرون» ما هو عليه مزاجه من فقر (أكثر من اكتشافهم لفقره المادي). وكانت المشكلة التي تشكل له إرباكاً خاصاً هي مشكلة صلته بالآخرين وتواصله معهم. وخاصة عندما يجد نفسه مضطراً إلى الردّ على تعليقاتهم وسخريتهم. فكان يشعر تجاه مثل هذه التصرفات بارتباك وإحراج شديدين، فلا يحسّ بالإرتياح إلا مع بعض الأصدقاء الودودين. إليكم الحلم الذي رآه:

أرى رجلاً جالساً في كنبة ذات عجلات. بدأ يلعب دقّاً من الشطرنج

ولكن بدون لذة تذكر. فجأة انصرف عن اللعب وقال: «لقد فقدت قطعتين من قطعي منذ وقت طويل. لكنني عوّضت عن هذه الخسارة بـ«تيساي»(*). ثم أضاف: «سمعت صوتاً ـ صوت أمي ـ هاتفاً يقول: الحياة لا تستحق أن تعاش».

هناك جزء من الحلم يفهم بسهولة إذا كان المرء على علم بتاريخ الحالم وبالمشكلة التي تشغل باله. فالرجل الجالس في الكنبة ذات العجلات ما هو إلا صاحب الحلم. ولعبة الشطرنج هي لعبة الحياة، حيث يُهاجَم اللاعب ويكون عليه، من ثمّ، أن يرد على الهجوم أو أن يلجأ إلى أية ستراتيجية أخرى. وهو لا يجد حماساً في ممارسة هذه اللعبة لأنه يعتبر نفسه غير مؤهل كما يجب لممارستها. «لقد فقدتُ قطعتين من قطعي منذ وقت طويل»: وهذا الشعور يلازمه أيضاً في حالة اليقظة: وهو شعور بالإحباط بالنسبة لكل ما كان يتعلق بطفولته، وبتأكدّه من أن هذا هو السبب في عجزه عن الكفاح في سبيل الحياة. أما« القطعتان اللتان انتزعتا منه»؟ فما تراهما تكونان إن لم تكونا الملك والملكة. أي أباه وأمه، اللذين لم يكن لهما وجود فعلي في حياته إلا من أجل الإضطلاع بوظيفة سلبية قوامها عدم الإستحسان والتوبيخ والإزعاج واللوم. غير أنه تمكن من تنظيم لعبته بمساعدة «تيساي». وهذا ما كان مدعاة لدهشتنا كماكان مدعاة لدهشة الحالم نفسه:

المريض: إنني أرى الكلمة المذكورة بوضوح أمام ناظريّ. لكنني لست أدري على الإطلاق ما تعنيه.

المحلّل: ولكن يبدو أنك كنت تعرف معناها أثناء الحلم. فهذا الحلم، في النهاية، هو حلمك أنت والكلمة هي من ابتداعك أنت. حاول أن تطلق العنان لتداعي أفكارك. ما الذي يتبادر إلى ذهنك عندما تفكر في هذه الكلمة؟

(*) ·«Thessail»

المريض: أول ما يتبادر إلى ذهني هو اسم تيسالية. وهي مقاطعة يونانية. نعم. أذكر أنني كنت متأثّراً بتيسالية، شأني شأن كل طلاب المدارس. لا أعلم ما إذا كنت لا أزال متأثراً بها حتى الآن أم لا، لكنني أفكر في تيسالية بوصفها ذلك الجزء من بلاد اليونان حيث الطقس عليل ومعتدل وحيث يعيش الرعيان بسلام وسعادة. كنت دائماً أفضلها على سبارطة وأثينة. إنني أكره سبارطة بسبب عقليتها العسكرية. ولا أحب أثينة لأنه يبدو لي أن الأثينيين قوم مدّعون ومثقّفون أكثر من اللازم. نعم، كنت منجذباً إلى قطعان تيسالية ورعيانها.

المحلّل: لكن الكلمة التي رأيتها في الحلم هي «تيساي» لا «تيسالية». فلماذا حدث هذا التغيير؟

المريض: أمر مضحك. إن ما أفكر فيه الآن هو عبارة عن مدقّة كبيرة، تلك الأداة التي يستعملها الفلاحون لخبط الحبوب من أجل استخراجها من سنابلها. لكنهم قد يستخدمونها أيضاً بمثابة السلاح في حال افتقادهم إلى السلاح.

المحلّل: ما تقوله مهمّ جدا. تيساي Thessail تتألف من Thess-aly (Thessalie تيسالية) ومن «Fl-ail» (المدقة الكبيرة Fléau). والعجيب في الأمر أن تيسالية ـ أو على الأصح ما تعنيه هذه الكلمة بالنسبة لك ـ ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة المدقّة الكبيرة. الرعيان والفلاحون: الحياة البسيطة، الحياة المثالية... لنرجع قليلاً إلى الوراء ولننظر في ما كنت تقوله في الحلم. لقد كنت تلعب الشطرنج علماً بأنك كنت قد فقدت قطعتين من قطع اللعبة. لكنك استبدلت هاتين القطعتين بتيساي، أليس كذلك؟

المريض: لقد اتضّحت لي الفكرة تماماً الآن. ففي لعبة الشطرنج التي هي لعبة الحياة، أشعر أنني معاق لأنني محروم من مقوّمات طفولتي. إذ إنني لا أملك الأسلحة نفسها التي يملكها الآخرون (ورقعة الشطرنج عبارة عن ساحة معركة). ولكن إذا كان بوسعي أن أنسحب لأعيش حياة بسيطة مُثلى، فإن بوسعي أن أكافح ولو بمدقة كبيرة، باعتبارها تعويضاً عن الأسلحة التي أفتقد إليها.

المحلّل: لكن... حلمك لم ينتهِ عند هذا الحدّ. ألم تتوقّف عن اللعب لكي تقول: «سمعت صوتاً هاتفاً يقول: الحياة لا تستحقّ عناء أن تُعاش»؟

المريض: هذا أمر أفهمه كل الفهم. فأنا في النهاية لا ألعب لعبة الحياة إلا لأن عليّ أن ألعبها. لكنني لا أجد حماساً حقيقياً يذكر في هذه اللعبة. فالشعور الذي كنت أكابده منذ طفولتي، والذي كان يشتدّ حيناً ويضعف حيناً آخر، قد وجد خير تعبير عنه في الكلمات التي سمعتها في الحلم: «الحياة لا تستحق عناء أن تعاش».

المحلّل: الواقع أن هذا ما كنت تشعر به دائماً. ألا ترى أنك كنت توجه لنفسك مرسالاً معيناً في الحلم؟

المريض: إنك تلمّح إلى تلك الكلمات التي تنمّ عن أن موضوعة الإعياء نفسها قد فرضت عليّ من قِبَل والدتي؟

المحلل: نعم. هذا ما أردت أن أقوله. إنك تعترف للمرة الأولى بأن هذا الحكم الذي يستهين بقيمة الحياة لم يكن يصدر عنك وحدك، وإنما هو صوت أمك الذي ما زال يؤثّر عليك تأثيراً أشبه بالتنويم المغناطيسي. لذا فإنك قد خطوت خطوة كبيرة على طريق تحرّر أناك. فأنت إذ تكتشف الآن أن هذه الفلسفة التشاؤمية التعيسة ليست من بنات أفكارك ولا من عندك، تحقّق إنجازاً كبيراً. والجدير بالذكر أن هذا الإنجاز قد تحقّق خلال النوم.

أما الكابوس فنمط من الأحلام لم نضرب عليه مثلاً حتى الآن. إن الحلم المزعج لا يشكل في نظر فرويد استثناء على القاعدة العامة التي تعتبر أن مضمون الحلم المستتر إنما هو تحقيق لرغبة لاعقلانية. وطبيعي أن تنهض في وجه هذه الأطروحة اعتراضات يستطيع كل من تعرّض للكوابيس أن يتقدم بها. فإذا رأيتُ في الحلم أنني أتخبّط في نار جهنم، ثم استيقظتُ مرتعباً مذعوراً، فهل ثمّة معنى لقولنا بأن هذا الحلم يشكل تلبية لرغبة؟

إن هذا الإعتراض لا يتمتّع بالقيمة التي يبدو للوهلة الأولى أنه يتمتّع بها، وذلك لسبب بسيط هو أننا هنا حيال حالة مرضيّة حيث نجد أشخاصاً يقومون بالأفعال التي تؤدي بهم إلى الهلاك. فالمازوخي يرغب ـ وإن تكن رغبته لاواعية ـ بتعريض نفسه للمخاطر، أو بأن يصير مريضاً أو بتعريض نفسه للمهانة. بل إن الشذوذ المازوخي ـ حيث تختلط الرغبة بعوامل جنسية معينة وتكون بالتالي أقلّ خطراً على الشخص ـ قد يجعل الرغبة المازوخية واعية. إلى ذلك، فنحن نعلم أن الإنتحار قد يكون نتيجة لحوافز قوية للغاية تتسلّط على المرء وتدفعه إلى الإنتقام والهلاك اللذين يكونان موجّهين ضد الذات أكثر مما هما موجّهان ضد الآخر. غير أن الشخص الذي يسعى إلى القضاء على ذاته بذاته أو إلى إلحاق أي نوع آخر من الأذى بنفسه، يظل قادراً، من خلال الجزء الآخر من شخصيته، أن يشعر برعب شديد وحقيقي. الأمر الذي لا يبدّل شيئاً من كون هـذا الرعب إنما هو نتيجة من نتائج رغباته التدميرية الخاصة. لكن الرغبة قد تؤدي إلى الشعور بالضيق والقلق ـ وقد أشار فرويد إلى ذلك ـ لا عندما تنشأ عن ميول مازوخية أو تدميرية وحسب، بل إننا نستطيع أن نرغب شيئاً رغم جهلنا بأن تحقيق هذه الرغبة سيؤدي إلى نقمة الآخرين علينا وإلى إلحاق العقاب الصارم بنا من قبل المجتمع. وطبيعي أن يكون تحقيق مثل هذه الرغبة مدعاة للضيق والقلق.

إن الكابوس التالي يقدّم لنا مثلاً على هذه الطائفة من أحلام الضيق والقلق:

كنت ماراً ببستان، وقطفت تفاحة. فجأة برز لي كلب ضخم وانقض عليّ. خفت خوفاً شديداً واستيقظت صارخاً أطلب النجدة.

إن كل ما يلزمنا لفهم هذا الحلم هو أن نعرف أن الحالم كان قد التقى، عشية حلمه، امرأة متزوجة وشعر نحوها بميل شديد. بدا عليها في أول الأمر أنها تشجعه، ثم نام وهو يتخيّل العلاقات التي قد تنشأ بينهما. وليس لنا أن نتساءل هنا عما إذا كان الضيق الذي انتابه في الحلم عائداً إلى

ضميره أو إلى خوفه من الرأي العام. فالمسألة الجوهرية تظل هي ذاتها، وهي أن الضيق كان نتيجة لتلبية رغبته: أي نتيجة لأكل التفاحة المسروقة.

رغم ذلك، ورغم أن عدداً من أحلام الضيق قد تكون عبارة عن تلبية مقنّعة لإحدى الرغبات، فمن حقّ المرء أن لا يعتبرها جميعاً، أو في معظمها، تلبية لرغبات. فإذا نحن سلّمنا بتحديد الحلم باعتباره ضرباً من النشاط الذهني الذي يتمّ خلال النوم، فلماذا لا نسلّم أيضاً بأننا قد نخاف من الخطر خوفاً حقيقياً أثناء النوم مثلما نخاف منه أثناء اليقظة؟ قد يردّ البعض بالقول: ولكن أليس الخوف في مختلف أنواعه مشروطاً بميولنا بالذات؟ وهل نحن نشعر بالخوف ما لم نكن «متعطّشين لشيء ما» كما يقول البوذيّون، أي ما لم تراودنا رغبة بشيء ما؟ وبالتالي، فهل يجوز لنا أن نقول إن الضيق في مختلف وجوهه ينجم بصورة عامة سواء في اليقظة أو في الحلم، عن رغبات دفينة لدينا؟ حجة مقنعة. وإذا كان علينا أن نقول إنه لا وجود لأحلام الضيق (أو لا وجود للضيق في حياة اليقظة) بدون وجود الرغبات، فإنني لا أرى ما هو الإعتراض الذي قد ينهض في وجه هذه الأطروحة. لكن هذا المبدأ العام ليس المبدأ الوحيد الذي يعتمده فرويد في تفسيره. وحتى يتبيّن لنا الأمر بشكل أوضح، يحسن بنا أن ننصرف مرة أخرى إلى معالجة الفرق بين ثلاثة أنواع من أحلام الضيق التي سبق أن أشرنا إليها.

في كابوس التدمير الذاتي المازوخي تكون الرغبة بحد ذاتها رغبةً في التألّم والقضاء على الذات. أما في النمط الثاني من أحلام الضيق ـ حلم التفاحة ـ فلا تكون الرغبة بحد ذاتها رغبةً في القضاء على الذات، بل إن طبيعتها تجعل تلبيتها سبباً لضيق يعانيه الجزء الآخر من السستام الذهني. فالحلم يتولد في هذه الحال عن الرغبة التي تعمد بدورها عندئذ، باعتبارها نتاجاً ثانوياً، إلى توليد الضيق. وأما في النمط الثالث من أحلام الضيق، حيث ينجم الخوف عن خطر فعلي أو وهمي يتهدّد الحياة أو الحرية. . . فإن الحلم يتولّد عن الخطر، في حين أن الرغبة بالحياة وبالحرية. . .، تكون الحافز الذي يظل ماثلاً على الدوام لكنه، رغم وجوده الدائم، لا يولّد هذا

الحلم بالتحديد. بتعبير آخر نستطيع أن نقول إن الضيق في النوعين الأول والثاني ينشأ عن وجود رغبة ما. أما في النوع الثالث فإن سببه المحدِّد هو وجود الخطر (سواءً كان فعلياً أو وهمياً)، رغم أن ذلك لا يفترض بالضرورة وجود الرغبة بالحياة أو أية رغبة دائمة أخرى من الرغبات المتعارف عموماً على وجودها. وهكذا يتّضح لنا أن حلم الضيق، من النوع الثالث، لا يعتبر تلبية لرغبة وإنما يعتبر خوفاً من إحباط موضوع هذه الرغبة.

إن الحلم التالي لا يشبه معظم أحلام الكوابيس. لنستمع إلى الحالم:

أرى نفسي في دفيئة(*). فجأة أرى حيّة تهجم عليّ. أُمي واقفة إلى جانبي تنظر إليّ وعلى وجهها ابتسامة خبيثة. تبتعد عني دون أن تبذل أي جهد لمساعدتي. أهرع نحو الباب، لكنني أُفاجأ بأن الحية سبقتني إليه وقطعت عليّ الطريق. أستيقظ مذعورة.

صاحبة هذا الحلم امرأة في الخامسة والأربعين من العمر تعاني ضيقاً شديداً. والطابع المهيمن على قصتها هو الكره المتبادل بينها وبين أمها. ولم يكن شعورها بأن أمها تكرهها شعوراً وهمياً على الإطلاق. فقد تزوجت الأم رجلاً لم تكن تحبه في يوم من الأيام. ثم ما لبثت أن أخذت تكنّ مشاعر الحقد على ابنتها ـ صاحبة الحلم ـ إذ اعتبرت أن وجودها بالذات هو الذي يضطرها إلى عدم الطلاق. وعندما بلغت البنت سن الثالثة، قالت لأبيها شيئاً جعله يشك في أن زوجته قد أقامت علاقة مع رجل آخر. ورغم أن هذه البنت الصغيرة لم تكن تدري بالضبط وبصورة واعية معنى كلامها وملاحظتها، فقد كانت، بالحدس، تعلم معناه كل العلم. لذا صارت نقمة أمها عليها أعمق وأشدّ مما هي في الظاهر. فكانت البنت تحاول، كلما كبرت، أن تتحدّى أمها وتزعجها، كما كانت الأم، من جهتها، تعمد إلى تشديد العقاب الذي تنزله بها، بل إلى إلغاء وجودها عند الإقتضاء. فكانت حياتها سلسلة من الردود على الهجمات التي تشنّها عليها أمها. ولو أن أباها

(*) Serre. بناء من زجاج تُستنبت فيه النباتات ضمن درجة حرارة ملائمة لنموها.

قام بمساعدتها ورعى حاجاتها لكانت المسألة قد وجدت مخرجاً آخر مختلفاً كل الإختلاف. لكنه كان هو الآخر يرتجف خوفاً أمام زوجته، ولم يجرؤ في يوم من الأيام على دعم ابنته بصورة علنية. فكان أن أخذت الفتاة ـ كما يحصل عادة في مثل هذه الظروف ـ تنطوي على نفسها أكثر فأكثر، كما أخذت تشعر، رغم ذكائها وثقتها بمواهبها، أنها قد انهزمت أمام «انتصار» أمها، وصارت تعلّل الآمال بأنها ستنتصر عليها بدورها، «ذات يوم». لقد أدى هذا الكره كله وهذا القلق وانعدام الطمأنينة إلى توليد حالة من الضيق الدائم لديها بحيث أخذ يعذّبها سواء في اليقظة أو في النوم.

فالحلم هو واحد من التعابير الكثيرة التي تعبّر عن هذا القلق الداخلي. والحالمة تربط بين حياتها وبين الحياة في «الدفيئة»، تلك الدفيئة التي كانت توجد بالفعل في الأراضي التي يمتلكها ذووها. وكانت الحالمة تذهب أحياناً إلى تلك الدفيئة، لكنها لم تذهب ولا مرة إليها برفقة أمها. وليست الأم هي التي تشكل الخطر في الحلم، بل الحيّة. فما الذي يعنيه ذلك إذاً؟ إنها ترغب، ظاهرياً، في أن تقوم أمها بحمايتها من الخطر (والواقع أنها كانت تستسلم أثناء اليقظة لرؤى تزين لها أن أمها قد ساعدتها). لكن الخطر هنا داهمها من جديد. غير أن أمها ابتسمت بخبث وابتعدت عنها. فقد ظهرت سمات الأم الحقيقيّة من خلال هذه الإبتسامة الخبيثة. لقد جرت في البداية محاولة للتمييز بين الأم الخبيثة (الحيّة) والأم الصالحة القادرة على مساعدتها. لكن هذا الوهم سرعان ما تبدّد عندما نظرت إليها أمها بخبث ولم تساعدها: فالأم والحيّة عبارة عن كائن واحد بعينه، إنهما قوتان هدّامتان تتهدّدانها. عندئذ لم يكن من الحالمة إلا أن هرعت نحو الباب معلّلة النفس بالفرار. لكن قرارها هذا جاء متأخراً، إذ إنها وجدت أنّ المخرج أصبح مسدوداً. فأصبحت الآن سجينة مع حيّة سامّة وأم مدمّرة.

إن المريضة تعاني خلال الحلم من الضيق نفسه الذي يعذّبها خلال اليقظة، لكنه ضيق أشدّ وطأة، كما أن أسبابه تُعزى إلى الأم بشكل أوضح. وهو خوف لا يعود إلى سبب خارجي. لا. إنه ضيق مرضيّ. فالأم لم تعد

بالنسبة لها مصدر خطر. فالواقع أنه ليس هناك من يتهدّدها أو من يشكل خطراً عليها. غير أنها ظلت ترتعب رغم ذلك، وقد شقّ هذا الرعب طريقه خلال الحلم. فهل نعتبر الحلم هنا تحقيقاً لرغبة؟ بمعنى من المعاني، نعم. إنها الرغبة في أن تكون الأم مصدر حماية، فهي لم يتملكها الرعب إلا عندما نظرت إليها أمها بخبث عوضاً عن أن تساعدها. إن رغبتها بمحبة الأم وحمايتها هي التي ولّدت لديها هذا الخوف من المرأة. ولو أنها كانت قد تخلصت من رغبتها بالأم، لما كانت قد ارتعبت على الإطلاق. لكن ما هو أهمّ من رغبتها في أن تكون موضع حب وحماية من أمها هو تلك الرغبات التي لولا وجودها لما كان للخوف من أمها أن يظل مستمراً: إنها رغبتها بالإنتقام، رغبتها في أن تبيّن لأبيها أن زوجته سيئة ومذنبة، وأنه يجب أن يبتعد عنها، لا لأنها تحب أباها كثيراً ولا لأن لديها ميلاً جنسياً نحوه يجعلها تتعلق به، بل بسبب الإذلال العميق الذي لحق بها من جراء هزيمتها الأولى، وبسبب الشعور الذي يدندن دائماً في داخلها والذي يزيّن لها أن «القضاء» على أمّها هو وحده الذي سيجعلها تثق بنفسها وتستردّ اعتبارها وعنفوانها. أما لماذا كان ذلك الإذلال الأول، ولا يزال، متجذراً لديها إلى هذا الحدّ، ولماذا تعتبر الرغبة بالإنتقام والإنتصار فتحاً عظيماً، فمسألة أخرى يحول تعقيدها الشديد دون دراستها هنا. لقد رأت الحالمة عدداً آخر من أحلام الضيق كان غائباً عنها العنصر الوحيد الذي يحتوي عليه الحلم المذكور، وهو الرغبة بتلّقي المساعدة من الأم. إليكم الأحلام الأخرى: على سبيل المثال:

أرى نفسي في قفص مع أحد النمور. لا أحد يهرع لنجدتي.

أو:

أسير على شريط ضيق من التراب وسط أحد المستنقعات. الوقت ليل ولا أرى طريقي بوضوح. أضيع ضياعاً تاماً وأشعر أن قدمي ستنزلق وأغرق إذا أنا خطوت خطوة أخرى.

أو:

يُفترض بي أن أُدافع عن نفسي في المحكمة. فأنا متّهمة وأعلم أنني لست بريئة. لكنني أرى على وجه القاضي وعلى وجوه هيئة المحلفين أنهم مقتنعون سلفاً بأنني مذنبة، وأن الإستجواب الذي أخضع لـه ليس إلا استجواباً شكلياً. وأعلم أن أقوالي أو أقوال الشهود لا قيمة لها البتّة (على كل حال لم أكن أرى شهوداً). ثم حُسمت المسألة ولم يكن لدي ما يبرّر الدفاع عن نفسي.

في كل هذه الأحلام نجد أن العامل الأساسي هو الشعور بالتخلّي التام الذي يؤدي إلى تعطيل كل الوظائف وإلى الذعر الشديد. فيرى صاحب العلاقة أن الجمادات والحيوانات والبشر يفتقدون جميعاً للشفقة والرحمة، وأنه ليس ثمة صديق ولا أمل يُرجى من مساعدة. إن هذا الشعور بالعجز التام يستمدّ أصوله من عدم مقدرة الحالمة على التخلص من رغبتها في الإنتقام ومن وضع حدّ لصراعها مع أمها. لكن هذا بحد ذاته لا يُعتبر تحقيقاً لأية رغبة. لا. إنه رغبة العيش بالذات. ومن هنا الخوف من أن تكون معرّضة للمخاطر دون أن تكون قادرة على الدفاع عن نفسها.

وهناك بعض الأحلام ذات الأهمية والدلالة الخاصـة، وهي تلك الأحلام المتواترة التي تَرِدُ بين الحين والآخر، وتظل ترد على امتداد سنوات فتعود بصاحبها إلى أزمنة سحيقة القدم بقدر ما تستطيع أن تعود ذاكرته. إن هذه الأحلام تكون في العادة تعبيراً عن مسألة ذات أهمية خاصة، تعبيراً عن باعث أساسي من بواعث السلوك التي تتميّز بها حياة المرء. وكثيراً ما تكون هذه المسألة مفتاحاً لفهم عصاب من العصابات أو لإدراك الوجه الرئيسي من أوجه الشخصية. وقد يظل الحلم أحياناً شبيهاً بذاته، كما قد تطرأ عليه أحياناً أخرى تعديلات تقلّ أو تكثر فتشكل هذه التعديلات أمارات تكشف لنا عن التقدم الداخلي الذي يتحقّق لدى الحالم، كما أنها قد تكون أحياناً إشارات إلى التقهقر الذي يتعرّض له.

مثال ذلك إحدى الفتيات التي نشأت في ظروف أبعد ما تكون عن الظروف الإنسانية (إذ كان أبوها رجلاً سكيراً شرساً يضربها دائماً، وكانت أمها امرأة مستهترة تهرب من حين لآخر برفقة رجال آخرين. ولم يكن في البيت لا مأكل ولا ملبس ولا نظافة). حاولت هذه الفتاة أن تنتحر عندما كانت في العاشرة من عمرها. ثم أعادت الكرّة خمس مرات في حياتها. وهي تذكر منذ أن كانت لها ذاكرة أن الحلم التالي كان يعاودها مراراً وتكراراً:

أرى نفسي في قعر بئر. أحاول أن أخرج منها. أصل إلى حافتها وأتشبّث بها بيديّ، وفجأة يبرز شخص وينهال عليّ ضرباً. أترك حافة البئر وأعود فأقع في قعرها.

إن هذا الحلم لا يكاد يستوجب التفسير. فهو يعبّر أيما تعبير عن مأساة حياتها في فترة الطفولة، وعما حصل لها وكابدته. ولو أن هذا الحلم لم يحصل إلّا مرة واحدة لكنا أميل إلى القول بأنه ينمّ عن وجود الخوف الذي كانت الحالمة قد كابدته مرة، ذلك الخوف الذي أثارته ظروف محدّدة في غاية الصعوبة. لكن الأمر هنا ليس كذلك: فالعودة الدورية لهذا الحلم تجعلنا نفترض أن وضع الحلم هو المسألة المركزية في حياة هذه الفتاة وأن هذا المنام يعبّر، بالتالي، عن قناعة راسخة وعميقة لا تتزعزع، بحيث أننا نستطيع أن ندرك لماذا كانت هذه الفتاة قد حاولت الإنتحار مرات عديدة.

أما الحلم المتكرر الذي يظل محافظاً على موضوعه، رغم المنوّعات الكثيرة التي قد تطرأ عليه، فهو حلم نستخرجه من سلسلة أحلام كانت قد بدأت بالحلم التالي:

أرى نفسي في السجن، ولا قبل لي بالخروج.

بعد ذلك تحول الحلم إلى:

أودّ أن أجتاز الحدود. لكنني لم أكن حائزاً على جواز سفر. فأُوقفت في المركز الحدودي.

وبعد ذلك أيضاً صار الحلم على النحو التالي:

أرى نفسي في أوروبا، في أحد المرافىء، حيث يُفترض بي أن أستقلّ السفينة. لكنه لم تكن هناك سفينة ولم أكن أدري كيف السبيل إلى السفر.

وأخيراً إليكم النسخة النهائية عن هذا الحلم:

أرى نفسي في مدينة ـ في بيتي ـ وأودّ الخروج. أجد صعوبة في فتح الباب. أدفعه بقوة فينفتح، وأخرج.

إن المسألة المضمرة في كل هذه الأحلام هي الخوف من أن يكون المرء محبوساً، مسجوناً، عاجزاً عن الخروج: إن معنى هذا الخوف في حياة الحلم لا ينطوي بالنسبة لنا، هنا، على أية أهمية. إن ما تشدّد عليه هذه السلسلة من الأحلام هو أن الخوف قد أخذ يفقد حدّته من عام إلى عام رغم أنه ما زال باقياً. فقد انتقل هذا الخوف من درجة الرعب الشديد حيال السجن إلى درجة الصعوبة في فتح الباب. وفي حين أن الحالم كان يشعر في البداية بأنه عاجز عن الهرب، نجده في النهاية قادراً على فتح الباب ـ بناء على الجهد الذي بذله ـ وعلى الخروج. لقد حصل لدى الحالم خلال هذه السنوات تقدم ملحوظ.

الفصل السابع

الكلام الرمزي في الأساطير والحكايات والطقوس والروايات

تروي لنا الأُسطورة، كما يروي الحلم، خبراً يتمّ في الزمان والمكان. إنها ضرب من الحكاية التي تعبر بكلام رمزي عن أفكار دينية أو فلسفية، عن خبرات معيوشة من قبل النفس تكمن فيها دلالة الأسطورة بمعناها الصحيح. فإذا نحن لم نستطع إدراك المعنى الحقيقي للأسطورة، فإننا نقع عندئذ بين أمرين: إما أن تكون الأسطورة إرهاصاً سابقاً على العلم يتناول العالم والتاريخ بصورة ساذجة ويكون في أحسن أحواله نتاجاً لمخيلة شعرية صافية، وإما أن تكون الحكاية الظاهرة التي تسردها الأسطورة حكاية حقيقية ـ وهذا موقف المؤمن بها ـ فيكون علينا في هذه الحال أن نؤمن بها باعتبارها إحياءً صحيحاً لأحداث كانت قد حصلت «في الواقع» فعلاً فبعد أن كان يبدو من المستحيل، في الحضارات الغربية، وحتى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أن يخرج المرء من هذين الاحتمالين، أخذت تتضح معالم طريقة جديدة في فهم الأسطورة كما أخذت هذه الطريقة تترسّخ شيئاً فشيئاً. فصار التشديد يتمّ على الدلالة الدينية والفلسفية التي تحملها الأسطورة، كما صارت روايتها الظاهرة تُفهم بوصفها تعبيراً رمزياً عن ذلك المعنى العميق. حتى أن هناك من أخذ يعتبر أن هذه الرواية الظاهرة نفسها لا تقتصر على كونها نتاجاً من نواتج المخيلة الخصبة لدى الشعوب البدائية، بل إنها تحتوي على ذكريات ثمينة تعود إلى أزمنة سحيقة القدم. (وقد تبيّنت الصحة التاريخية لبعض الأساطير خلال العقود الأخيرة من هذا القرن عبر العديد من الإكتشافات الأثرية). وكان باشوفن وفرويد على رأس أولئك الذين شقّوا

الطريق باتجاه هذا الفهم الجديد للأسطورة. إذ قام الأول بأبحاث معمّقة وميسّرة تتناول الأسطورة سواء من حيث معناها الديني والنفساني أو من حيث دلالتها التاريخية، وساهم الثاني في إدراك معنى الأسطورة بأن طرح منهجاً معيّناً في فهم اللغة الرمزية مبنياً على تفسير الأحلام.

وكان ذلك بالنسبة للأسطوريات، عبارة عن مساعدة غير مباشرة أكثر مما هي مباشرة: إذ إن فرويد حاول أن يرى في الأسطورة ـ كما في الحلم ـ مجرّد تعبير عن النوازع اللاعقلانية واللامجتمعية التي تسكن البشر، وذلك بصرف النظر عما في الأسطورة من حكمة مختزنة من القرون الماضية وناطقة بلغة خاصة هي اللغة الرمزية.

1 - أسطورة أوديب

تُعتبر أسطورة أُوديب مثلاً صارخاً على الطريقة الفرويدية في تفسير الأساطير، كما تُعتبر في الوقت نفسه مناسبة فريدة نغتنمها لطرح فهمٍ مختلف لا يعتبر أن الرغبة الجنسية هي المحور الرئيسي الذي تدور حوله الأسطورة، بل يرى أن أحد الجوانب الأساسية للعلاقات بين الناس ـ أي الموقف من السلطة ـ هو محورها الرئيسي. هذا وتُعتبر أسطورة أُوديب أيضاً مثلاً على التشويهات والتغيرات التي تخضع لها ذكريات الأشكال المجتمعية وأفكار الأزمنة الماضية عبر تشكيل الأسطورة في نصّها الظاهر(1).

يقول فرويد:

«إذا كان الحديثون لا يزالون يتأثرون بأوديب الملك مثلما كان يتأثر بها معاصرو سوفوكل فإن ذلك لا يعود إلى المفارقة القائمة بين قدر الإنسان وإرادته، بل إلى المادة المخصوصة التي تنصبّ عليها تلك المفارقة. إذ

---

(1) التفسير التالي مستعار من كتاب أريك فروم وعنوانه: عقدة أوديب وأسطورة أوديب، نيويورك، 1949.

- Erich Fromm, The Oéudipus complix and the Oeudipus myth (New york, 1949).

يُفترض أن يكون في دواخلنا صوت نتعرّف من خلاله إلى قوة القدر الكامنة في أوديپ. غير أننا نصرف النظر عنه بكل سهولة عندما نراه في مأساة الجدة الكبرى أو غيرها من مآسي القدر. والواقع أن هذا العامل قائم وموجود في حكاية أوديپ. إن قدره يهزّنا لأنه كان من الممكن أن يكون قدرنا، لأننا نجد أن النبوءة قد استنزلت علينا تلك اللعنة التي استنزلتها عليه. فمن الممكن أن نكون قد شعرنا جميعاً تجاه أمّنا بأول نوازعنا الجنسية، وأن نكون قد كنّينا تجاه أبينا أول مشاعر الحقد والكره. وأحلامنا تشهد على ذلك. إن أوديپ لا يفعل إذ يقتل أباه ويتزوّج أمه إلا أن يحقق أمنية من أمنيات طفولتنا. لكن الحظ ساعدنا أكثر مما ساعده، إذ توصلنا إلى فصل رغباتنا الجنسية عن أمنا ونسينا أمر غيرتنا من أبينا، فلم نتحوّل، بحكم ذلك، إلى عُصابيين. إننا نرتعب من مرأى ذلك الشخص الذي حقّق أمنية طفولتنا، ونشعر بأن رعبنا يتمتّع بكل قوة الكبت التي مورست منذ ذلك الحين ضد هذه الرغبات. وعندما يكشف لنا الشاعر عن ذنب أوديپ، فإنه يُكرهنا على النظر إلى ذواتنا، وعلى التعرّف فيها على تلك النوازع التي ما زالت كامنة لدينا رغم كبتها. إن المفارقة التي تتردّد أصداؤها في دواخلنا عندما نسمع صوت الكورس:

«. . . انظروا إلى أوديپ، هذا الذي حلّ الأحاجي الشهيرة. انظروا إلى هذا الشخص القوي القادر. من ذا الذي لا ينتابه الحسد عندما ينظر إلى نجاحه وازدهاره؟ ثم انظروا إلى تلك اللجّة الرهيبة التي هوى في شقائها!».

إن هذا التحذير يمسّنا شخصياً ويجرح كبرياءنا ويزعزع اقتناعنا بأننا صرنا في غاية الحكمة والمقدرة منذ أن تخطينا طفولتنا. إننا نعيش كما يعيش أوديپ رغبات لاواعية تتنافى مع الأخلاق، لكن الطبيعة تضطرنا إلى تلبيتها. وعندما يأتي من يعرّيها أمام ناظرينا نودّ لو نشيح بأبصارنا عن تلك المشاهد التي تعود إلى طفولتنا»[2].

(2) فرويد، علم الأحلام، المنشورات الجامعية الفرنسية، ص 198 ـ 199 .

- S. Freud, la sciences des rêves. PUF, P. 198 -199.

لقد عرض لنا فرويد تصوّره لعقدة أوديپ ببراعة فائقة. كما أن هذا التصوّر تحول إلى ركن من الأركان الأساسية التي يقوم عليها سستامه النفساني. لقد كان هذا التصوّر، في نظره، مفتاحاً لفهم التاريخ وفهم تطور الدين والأخلاق فهماً صحيحاً. وكان مقتنعاً بأن هذه العقدة تشكلّ الإوالة الأساسية في عملية تطور الطفل، كما أنه كان يؤكد على أن عقدة أوديپ هي علّة التطور المرضي و«نواة العُصابات».

إن فرويد يعتمد على أسطورة أوديپ كما وردت في مأساة سوفوكل: أوديپ الملك. تروي لنا هذه المأساة كيف أن إحدى النبوءات قد كشفت للايوس، ملك طيبة، ولجوكاست زوجته، أنهما سيلدان غلاماً، وأن هذا الغلام سيقتل أباه وسيتزّوج أمه. وعندما ولد هذا الغلام، وهو أوديپ، قررت جوكاست أن تعاند القدر الذي تحدثت عنه النبوءة بأن تقتل وليدها المذكور. فسلّمت أوديپ لأحد الرعاة، وأمرته أن يقيّد رجليه ويرميه في الغابة ويتركه هناك حتى يموت. لكن الراعي أشفق على الطفل الصغير وعهد به إلى رجل يعمل في خدمة ملك كورنثه، فحمله الرجل وسار به إلى مولاه. تبنّى الملك الطفل الصغير فشبّ هذا في مدينة كورنثه وغدا أميراً من أمرائها وهو لا يعلم أنه لم يكن ابن ملك كورنثه. ثم إن نبوءة دلفيس أسرّت إليه أن قدره قد شاء له أن يقتل أباه ويتزوج أمه. فقرّر والحالة هذه أن يفرّ من قدره وأن لا يعود إطلاقاً إلى ذلك المكان الذي يعيش فيه من كان يعتقد أنهم ذووه. وفي طريق عودته من دلفيس دخل في مشادّة عنيفة مع رجل عجوز كان يقود عربة، فقتل الرجل وخادمه، دون أن يدري أنه إنما قتل أباه ملك طيبة.

ثم إن ترحاله قاده إلى طيبة. وكان أبو الهول [سفنكس] قد دأب في تلك المدينة على افتراس الشبان، رجالاً ونساءً، معلناً أنه لن ينفك عن افتراس شبان المدينة حتى يتوصل أحدهم إلى أيجاد الجواب الصحيح على تلك الأحجية التي كان يطرحها: «ما الذي يمشي عند الصباح على أربع، وعند الظهر على اثنتين، وفي المساء على ثلاث»؟. وكان كْرِيُون الذي

خلف لايوس على الملك قد أعلن أن من يحلّ الأحجية ويحرّر المدينة من طغيان أبي الهول، يصبح ملكاً ويتزوّج من أرملة الملك الراحل. وهكذا حاول أوديپ أن يخوض هذه المغامرة، فوجد الجواب عن أحجية أبي الهول، وهو: الإنسان الذي يدبّ صغيراً على أربع، ثم يمشي عند بلوغه على قدمين، ثم يستعين بعكّاز في سن الشيخوخة. فأسقط في يد أبي الهول وألقى بنفسه في لجج المحيط. وهكذا أنقذت طيبة من تلك الكارثة، وأصبح أوديپ ملكاً، وتزوّج جوكاست أمه.

ثم إن أوديپ حكم المدينة لمدة من الزمن، إلى أن انتشر فيها الطاعون وقضى على عدد كبير من أبنائها. عندئذ قالت المتنبئة تيريزيا إن الطاعون المذكور كان قد لحق بالمدينة جزاءً للجريمة المزدوجة التي ارتكبها أوديپب إذ قتل أباه ونكح أمه. وحاول أوديپ عبثاً عدم مواجهة الحقيقة الرهيبة، لكنه ما لبث أن اضطر إلى التسليم بها، ففقأ عينيه بينما عمدت جوكاست إلى الإنتحار. وتكتمل مأساة سوفوكل هذه بتكفير أوديپ عن ذنبه، وهو ذنب حصل دون علم منه ورغم كل الجهود الإرادية والواعية التي بذلها من أجل تحاشي الوقوع فيه.

والسؤال الذي نطرحه الآن هو: هل كان يحق لفرويد أن يستخلص من هذه الأسطورة تأكيداً لأطروحته القائلة بأن النوازع الرهاقية اللاواعية والكره الذي ينجم عنها تجاه الأب الغريم ينبغي أن تكون موجـودة لدى كل طفل ذكر؟ إذا كانت الأُسطورة تؤيّد الأُطروحة الفرويدية، فإن عقدة أوديپ تكون عندئذ بحقّ إسماً على مسمّى. غير أننا إذا تفحّصنا الأسطورة عن كثب طالعتنا أسئلة تلقي بعض الشكوك حول صحة هذه النـظرية. والسؤال الجوهري الأول هو التالي: إذا كان التفسير الفرويدي صحيحاً كان لنا أن نتوقع من الأسطورة أن تقول لنا إن أوديپ التقى جوكاست دون أن يدري أنها أمه، وأنه وقع في هواها وقتل أباه دون أن يدري أنه أباه. لكن الأسطورة لا تقول شيئاً من ذلك ولا تحتوي على أية إشارة تنمّ عن أن أوديپ قد مال إلى جوكاست أو أحبّها. أما السبب الوحيد الذي تقدمه لنا الأسطورة بشأن زواج

أوديپ وجوكاست فهو أن مصير الملكة مرتبط، إذا جاز القول، بمصير العرش. فإذا كان ذلك كذلك، فهل يحق لنا التسليم بأن الأسطورة التي يقوم موضوعها المركزي على العلاقة الرهاقية بين الأم والإبن قد أسقطت إسقاطاً كلياً مسألة الميل الذي ينبغي له أن يقرّب بين الشخصين المعنّيين؟ إن هذا السؤال يمتاز عن الأسئلة الأخرى بأنه أخطرها وأهمها، خاصة إذا علمنا أن الأخبار القديمة التي أتت على ذكر النبوءة لا تشير إلى زواج أوديپ وأمه إلا مرة واحدة فقط، وذلك في نص كتبه رجل يُدعى نقولا الدمشقي الذي يعتمد، حسب ما يقول كارل روبير، على مصدر حديث العهد نسبياً[3]».

إلى ذلك تتحدث الأسطورة عن أوديپ باعتباره بطلاً يتّصف بالحكمة والشجاعة على السواء ويتحول إلى منقذ لمدينة طيبة. فكيف نفهم بالتالي أن يُقدم هذا الأوديپ نفسه على ارتكاب ذنب هو في نظر معاصريه من أقبح الذنوب؟ لقد أجاب البعض عن هذا السؤال بأن شدّدوا على أن المأساة عند اليونان تتّصف من حيث جوهرها بالذات بأن الأقوياء والقادرين يتعرّضون فجأة لنوازل الدهر ونكباته. يبقى أن ننظر في ما إذا كان هذا الجواب كافياً، أو إذا كان هناك جواب آخر غيره أكثر إقناعاً منه.

لقد طُرح السؤال المذكور من جرّاء تأمّل في مأساة أوديپ الملك. فإذا نحن كرّسنا دراستنا لهذه المأساة وحدها دون أن نأخذ بالإعتبار مسرحيتين أخريين من ثلاثية سوفوكل ـ وهما أوديپ في كولونة وانطيغون ـ فإننا لا نصل إلى أي جواب حاسم. لكنه يظل بوسعنا على الأقل، أن نضع فرضية مفادها أن الأسطورة لا تُفهم بوصفها رمزاً لحب رهاقي بين أم وابنها، بل بوصفها رمزاً لتمرُّد الإبن على سلطة الأب في العائلة الأبيّة [البطريركية]، وأن زواج أوديپ وجوكاست لا يعدو كونه عنصراً ثانوياً فيها، أي لا يعدو كونه واحداً من رموز انتصار الإبن الذي يحلّ محلّ أبيه ويصبح بالتالي متمتّعاً بكل الإمتيازات التي كانت له.

أما البرهان على صحة هذه الفرضية فينجم عن دراسة أسطورة أوديپ

(3) كارل روبير، أوديپ، برلين 1915 .

- Karl Robert, Oeudipus , Berlin 1915.

دراسة شاملة، وبشكل خاص دراسة الأسطورة على نحو ما يعرضها لنا سوفوكل في المسرحيتين الأخريين من ثلاثيّته: أوديب في كولونة وأنطيغون[4].

في «أوديپ في كولونة» نرى أوديپ على مقربة من أثينة في غابات الأومينيد، وذلك قبيل وفاته. كان أوديپ بعد أن فقأ عينيه قد أقام في طيبة التي كان يحكمها عمّه كريون والذي ما لبث أن نفاه بعد مدة قصيرة. فذهب أوديپ إلى المنفى برفقة ابنتيه انطيغون وإيسمان. أما أبناه إتيوكل وپولينيس فقد رفضا مساعدة والدهما الضرير. وبعد ذهابه من طيبة تنافس الأخوان على العرش. فتغلّب إتيوكل على أخيه. لكن پولينيس أبى الخضوع لأخيه وسعى إلى احتلال المدينة بمساعدة خارجية ونجح في انتزاع الملك منه. ونحن نجده في «أوديپ في كولونة» يتقرّب من أبيه ويلتمس منه الصفح والغفران ويطلب مساعدته. لكن حقد أوديپ على ابنه كان حقداً شديداً. وعلى الرغم من المرافعة الحماسية التي تقدّم بها پولينيس للدفاع عن موقفه، وهي مرافعة لاقت موافقة انطيغون البارّة، فقد رفض أوديپ أن يصفح عنه:

«اذهب إلى حتفك أيها الإبن العاق، فأنا لم أعد أعتبر نفسي أباك. اذهب إلى حتفك أيها البائس بين البؤساء، ولتنزل عليك لعناتي ونقمتي. ليبؤ رمحك بخذلان مبين في مواطنك! ولتكن عاجزاً إلى الأبد عن العودة إلى جبال أرغوس! ولتمت على يد أخيك في اللحظة التي تقتل فيها هذا الأخ الذي طردك من بلادك! هذه هي لعناتي استنزلها عليك. وإني لأبتهل إلى ليل تارتار القبيح، حيث يرقد الآن والدي، أن يلفّك أنت الآخر في غياهبه. وإني لأبتهل إلى معشر الأومينيد أيضاً، وأدعو آريس الذي زرع بينكما بذور هذا الحقد الشديد. والآن، وقد سمعتني، اذهب في سبيلك. اذهب واخبر

(4) إذا صحّ أن الثلاثيّة المذكورة لم تُكتَب وفقاً لهذا النسق، وإذا صحّ أن بعض المتبحرّين يذهبون بحقّ إلى أن سوفوكل لم يعتبر مآسيه الثلاث بمثابة ثلاثية واحدة، فإن ذلك لا يحول دون القول إن هذه الثلاثية تشكل كلاً واحداً مكتملاً بحد ذاته. ولا معنى لأن يذهب المرء إلى أن سوفوكل قد وصف في هذه المسرحيات الثلاث مصير أوديپ وأبنائه دون أن يكون قد توخّى من وراء هذا الوصف شيئاً من التماسك العميق الذي يوحّد بينها.

جميع الكادميين، ولا تنسَ منهم أتباعك المخلصين، أخبرهم بالأعطيات التي وزّعها أوديپ على أبنائه الذكور[5]».

أما «أنطيغون» فتكشف لنا عن شكل آخر من أشكال الصراع بين الأب وابنه. والجدير بالذكر أن الصراع المذكور يُعتبر واحداً من المحاور المركزية التي تدور حولها المأساة المذكورة. إذ نجد أن كريون الذي يمثّل سلطة الدولة والعائلة على عداء مع ابنه هامون الذي يأخذ عليه استبداده العنيد وفظاظته في معاملة أنطيغون. كما نجد أن هامون يحاول قتل أبيه، ثم لا يلبث أن يقتل نفسه بعد فشل المحاولة.

إن المسألة الرئيسية التي يستشفّها المرء من خلال قراءته للمآسي الثلاث هي بالفعل مسألة الصراع بين الأب والإبن. ففي «أوديپ الملك» قتل أوديپ أباه لايـوس الذي كان قد حاول قتل الإبن منذ أن كان طفلاً. وفي «أوديپ في كولونة» يطلق أوديپ عنان حقده على أبنيه. وفي أنطيغون نرى استمرار هذ الحقد بين كريون وهامون. أما مشكلة الرهاق فهي لا تُطرح لا في العلاقات القائمة بين ابني أوديپ وأمّهما، ولا في العلاقات القائمة بين هامون وأمه أوريديس. فإذا نحن فسّرنا «أوديب الملك» في ضوء الثلاثية بأكملها، تبيّن لنا أن القول بأن الحبكة الأساسية لأوديپ الملك لا تدور حول مشكلة الرهاق بل حول الصراع بين الأب والإبن قول معقول ومقبول.

إن فرويد يذهب إلى تفسير الصراع القائم بين أوديپ وأبيه باعتباره تنافساً لا واعياً ناشئاً عن النوازع الرهاقية المتجذرة لدى أوديپ. فإذا نحن رفضنا التسليم بهذا التفسير، فإن المشكلة التي تطرح علينا عندئذ تصبح مشكلة إيجاد تفسير آخر لهذا الصراع القائم بين الأب والإبن على أمتداد المسرحيات المأساوية الثلاث. إن مسرحية أنطيغون هي التي توفّر لنا طرف الخيط الموصل إلى ذلك التفسير.

---

(5) سوفوكل، أوديپ في كولونة، مجموعة غليوم بوديه.

- Sophocle, Oeudipe à colone, (Coll. Guillaume Budé).

فتمرُّد هامون على كريون إنما يعود في أصوله إلى البنية المخصوصة التي تحكم العلاقات بين كريون وهامون. إن كريون يمثل بالضبط مبدأ السلطة المسيطرة على الدولة وعلى العائلة معاً. وإذا كان هامون(*) يتمرّد على شيء فهو إنما يتمرّد على هذه السلطة بالذات. فالتحليل المعمّق للثلاثيّة الأوديبية يبيّن لنا أن الصراع ضد السلطة الأبوية هو الموضوع الرئيسي فيها. وأن هذا الصراع يضرب بجذوره بعيداً حتى يصل إلى تلك المعركة التي نشأت في القدم بين النظامين المجتمعيين، نظام سلطة الأب ونظام سلطة الأم. إن أوديب وهامون وأنطيغون يمثلون مبدأ النظام الأمّي. وهم يتصّدون جميعاً لنسق مجتمعي وديني قائم على سلطة الأب وامتيازاته ومتجسّـد بشخصي لايوس وكريون.

وبما أن هذا التفسير يستند إلى التحليل الذي قام به باشوفن إذ تناول الأسطوريات اليونانية، فإنه يتوجّب علينا هنا أن نُطلع القارىء على المبادىء التي انطلقت منها نظرية المحلّل النفسي السويسري المذكور.

فهو في كتابه «الحق الأمّي» الذي نشر عام 1861 يشير إلى أن العلاقات الجنسية لم تكن في بدايات التاريخ البشري أمراً منضبطاً ولا مقنّناً، وبالتالي فقد كانت تلك العلاقات ملتبسة وغامضة، لذا كانت العزوة إلى الأم وحدها هي المعتمدة لأنها لا تخضع للشكوك. كما كانت صلات الرحم تقوم عليها وحدها. فكانت الأم هي التي تمثّل السلطة وتفرض نفسها بوصفها القيّمة على أمور الشرع وسنّ السنن سواء في المجموعة العائلية أو في المجتمع. وقد اعتمد باشوفن على تحليل الوثائق الدينية التي خلّفتها العصور اليونانية والرومانية القديمة ليخلص إلى القول بأن هيمنة النساء لم تعبّر عن نفسها في مجال التنظيم المجتمعي والعائلي وحسب، بل في مجال الدين أيضاً. كما أنه توصّل إلى إقامة الدليل على أنّ ديانة آلهة الأولمپ كانت مسبوقة بديانة معينة تمثّل فيها الإلٰهات، شأنهن شأن الأمهات، موقع الألوهيات العليا.

(*) في الأصل الفرنسي ورد كريون بدلاً من هامون. (م).

ويفترض باشوفن أن الرجال قد تغلّبوا على النساء في فترة متأخرة جداً من التاريخ، فأخضعوهن وصاروا من ثمّ أسياد التراتب المجتمعي. وهكذا أخذ يتّسم السستام الأبيّ بالزواج الأحادي (بالنسبة للنساء على الأقل)، وبسيطرة الأب ضمن العائلة، وبالدور الرئيسي الذي يقوم به الرجال ضمن مجتمع تراتبي منظّم. وكانت ديانة هذه الحضارة الأبيّة [البطريركية] تتفق مع تنظيمها المجتمعي. فحلّت الآلهة المذكرة محل الآلهة المؤنثة. وصارت أسياد البشر العليا، كما صار الرجل سيداً ضمن العائلة.

إن أبرز وأشهر الأمثلة التي يضربها باشوفن في تفسيره للأساطير اليونانية هو تحليله لمسرحية أورست التي كتبها أشيل والتي تعتبر في رأيه تمثيلاً رمزياً للمعركة الفاصلة بين الإلهات الأُميّات والآلهة الأبّيين المنتصرين .فقد أقدمت كليتمنسترا على قتل زوجها أغاممنون حتى لا تتخلّى عن حبها لأجيست. فما كان من أورست، وهو ابنها من زوجها أغاممنون ،إلا أن انتقم لموت أبيه بأن قتل كليتمنسترا وعشيقها. فأخذت الأريني*، اللواتي يمثلن الإلهات الأميّات فضلاً عن مبدأ الحق الأمي، تطارد أورست وتطالب بإنزال العقاب به، بينما انحاز أبولون وأثينة (وهي لم تولد من امرأة، بل خرجت من رأس زوس) اللذان يمثلان الديانة الأبّية الجديدة، إلى جانب أورست. وتدور حبكة المسرحية حول المبادىء التي تعتمدها كلٌّ من الديانة الأميّة والديانة الأبّية. فالسستام الأمّي يعتبر أن هناك آصرة مقدّسة وحيدة هي تلك التي تربط الأم بالولد، وبالتالي فإن قتل الأم في نظره هو أقبح الذنوب، بل إنه الذنب الوحيد الذي لا يُغتفر. أما السستام الأبّي فيرى أن حب الإبن للأب والإحترام الذي يُفترض به أن يكنّه له هما الواجبان الرئيسيان، وبالتالي فليس ثمة ذنب أقبح من قتل الأب. وهكذا يعتبر النظام الأبّي أن

(*) Les Erinyes : ثلاثة من الإلاهات الاسطوريات عند الإغريق هنّ: إلكتو وتيزيفون وميغيرية. وُلِدْن من الإلٰهة غايا بعدما حبلت من دماء الإلٰه أورانوس. يتولّين إنزال العقاب بالذين يخالفون القوانين وخاصة أولئك الذين يخرقون قوانين التنظيم العائلي. وأكثر ما يكون عقابهنّ إلحاق الجنون بالمذنب. وهنّ أيضاً من إلاهات الجحيم حيث يتولّين فيها بشكل خاص تعذيب الظالمين والمستبدّين (م).

كليتمنسترا قد ارتكبت جريمة كبرى إذ قتلت زوجها، نظراً للمكانة الرفيعة التي يحتلها هذا الزوج، لكن هذه الجريمة تتّخذ بالنسبة للسستام الأمّي معنى مختلفاً تماماً، إذ إن كليتمنسترا لم تكن ترتبط بصلة الرحم مع الشخص الذي قتلته. أما الأريني فإن قتل الزوج لا يعنيها، لأنها تعتبر أنها معنيّة فقط بروابط الدم وبطهارة الأم. وأما آلهة الأولمپ فهي ترى بالمقابل أن قتل الأم لا يعتبر جرماً إذا هو ارتكب انتقاماً لموت الأب. وهكذا فهي في أورست أشيل، تصفح عن أورست. غير أن هذا النصر الذي حققه المبدأ الأبّي لا يُعتبر نصراً مؤزّراً لأن هناك تسوية معيّنة صير إلى عقدها مع الإلهات المهزومات. فقد وافقت هذه الإلٰهات على القبول بالنظام الجديد واقتصرت على الإضطلاع بدور أضيق نطاقاً من ذي قبل، وهو دورها كحافظة للأرض وكإلهات للخصب الزراعي.

ويبيّن باشوفن أن الفرق بين النظام الأبّي والنظام الأمّي يتعدّى مسألة الغلبة المجتمعية المتنافس عليها بين الرجال والنساء ليتناول عدداً من المبادىء الأخلاقية والمجتمعية. فعصر النظام الأمّي يتّصف بأهميّة علاقات الرحم وبالصلات المرتبطة بالأرض وبالتقبّل الطوعي لكل ظاهرات الطبيعة. أما المجتمع الأبّي فيتّصف، على العكس، باحترام الشريعة التي يسنّها الرجل، وبغلبة الفكر العقلاني، وبالجهد الذي يبذله الرجل لتحويل الظاهرات الطبيعية. إن اعتماد العصر الأبي لهذه المعايير جعله يحقّق تقدّماً حاسماً على السستام الأمّي. غير أن مبادىء النظام الأمي كانت من نواحٍ أخرى أرفع من مقتضيات النظام الأبّي. ففي النظام الأُمّي يتساوى الناس كلهم لأنهم يُعتبرون جميعاً أبناء الأمهات. ولأن كلاً منهم يُعتبر ابن الأرض الأم، فالأم تحبّ جميع أولادها بالتساوي ودون تمييز، لأن حبّها لا يستمدّ مبرراته من أي مصدر آخر سوى كونهم أولادها. فهو لا ينشأ البتّة عن أيّ اعتبار خاص آخر. والهدف المرتجى من الحياة هو سعادة البشر. وليس ثمة ما هو أهم من الوجود البشري والحياة البشرية. أما السستام الأبي فهو يرى، بالقابل، أن الخضوع للسلطة هو الفضيلة الكبرى. لذا نراه ينادي، عوضاً

عن مبدأ المساواة، بمفهوم الإبن المفضّل وبالتراتب المجتمعي.

يقول باشوفن: «لقد توصّلت البشرية إلى مرحلة الحضارة في بادىء الأمر ـ مع تنميتها لكل الفضائل وبلورتها للجوانب النبيلة من الوجود البشري ـ بناء على مبادىء النظام الأمي، وهي مبادىء الحب والاتحّاد والسلام. وكانت المرأة تُحسن الإعتناء بالولد على نحو أفضل من الرجل، فخرجت بحبها من إطار ذاتها وأضفته على كائنات بشرية أخرى، ووجهّت كل مواهبها بل كل خيالها، باتجاه هدف واحد: الحفاظ على وجود كائن آخر، وجعل هذا الوجود أرفع شأناً وأجمل شكلاً. إن نشأة الأخلاق والتفاني والمحبة فضلاً عن الغمّ الذي يحيق بالنفس عندما تحين بالنسبة لكائن ما ساعة وفاته، أمور تستمدّ وجودها من ذلك المعين وحده.

«ولا يتّصف حب الأم بأنه أكثر حناناً وحسب، بل إنه أيضاً أكثر اتساعاً. إنه حب جامع... ومبدأه بالذات هو أنه جامع، في حين أن النظام الأبيّ ينغلق على مقتضيات واعتبارات مرعيّة في داخله.. إن فكرة الأخوّة الجامعة تستمد مصدرها من مبدأ الأمومة. غير أن هذه الفكرة بالذات تتلاشى بمقدار ما ينمو المجتمع الأبي. فالعائلة الأبيّة خليّة مغلقة وضيّقة. أما العائلة الأميّة فتتّصف، بالعكس، بتلك الصفة الجامعة التي يبدأ معها كل تطور والتي تسم حياة الأمومة، علماً بأنها تتعارض مع الحياة الروحية، إذ إنها أولاً وقبل كل شيء صورة الأرض ـ الأم، صورة ديميتر. لقد كان لحضن الأم أن يولّد أخوة الإنسان وأخواته، وكان لهذا الفهم الجامع أن يستمرّ حتى نشأة المبدأ الأبيّ، فانحلّت تلك الوحدة وآلْتغت بفعل مبدأ التراتب. وقد كان لذلك المبدأ تعبيرات متعدّدة في المجتمعات الأميّة وكانت تلك التعبيرات متبلورة بصورة شرعية إذا جاز القول. إنه في أساس مبدأ الحرية والمساواة الجامعين. هذا المبدأ الذي يُعتبر سمة من السمات الأساسية التي تتّصف بها الأنظمة الأميّة.. إن غياب التنافر الداخلي، والرغبة الصارمة بالسلم والأمن... والمسحة الإنسانية الحنونة التي ما زلنا نستشفّها حتى الآن من

خلال التعابير المرتسمة على وجوه التماثيل المصرية... تتخلّل العالم الأميّ»[6].

إن اكتشاف باشوفن يجد ما يؤيده في أبحاث مورغان، أحد الباحثين الأمريكيين الذي وصل بصورة مستقلّة تماماً عن أبحاث باشوفن إلى النتيجة التالية: [7] إن سستام القرابة عند هنود أمريكا وهو سستام يشبه سستام «بدائيي» آسيا وأفريقيا واستراليا ـ يقوم على المبدأ الأمّي، كما أن المؤسسة التي تمتاز بها مثل هذه الحضارات ـ وهي الأمّة ـ منظمةٌ بناءً على المبدأ الأمّي. هذا وتتفق النتيجة التي توصل إليها مورغان حول المبادىء ذات القيمة في المجتمع الأمّي تمام الاتفاق مع أطروحة باشوفن. وبالتالي فهو يصيغ الفرضية التالية: لا بد للشكل الحضاري الأرقى «أن يستعيد ـ وإنما على مستوى أرفع ـ مبادىء المساواة والحرية والإخاء التي كانت تتصف بها الأمّة القديمة». والجدير بالذكر أن نظريات باشوفن مورغان حول الأميّة كانت موضع أخذ وردّ في أوساط الأنّاسين، أن لم نقل إنها لم تلقَ منهم إلا التجاهل التام. وكان هذا أيضاً مصير الكتاب الذي ألفّه روبير بريفو بعنوان «الأمّهات»[8] وتابع فيه الأبحاث التي كان باشوفن قد استهلّها، فجاء كتابه تأييداً لفرضيات الرجل عبر تحليل عظيم للمعطيات الإناسيّة الجديدة. إن عنف المواجهة التي نشأت ضدّ نظرية النظام الأمّي تجعل المرء يشتبه في أن النقد لم يكن متحرراً كل التحرر من قيود الآراء المسبقة التي لا أساس لها إلا المواقف الإنفعالية والعوامل العاطفية؛ إنها آراء مسبقة تتصدى لأقوال غريبة تماماً على فكر النظام الأبيّ ومشاعره. وقد يجد المدقّق أن هناك بعض

---

(6) باشوفن، في أساطير الشرق والغرب، ميونيخ، 1926.

- J.J. Bachofen, Der Mythus von Orient und okzident, Munich, 1926.

(7) مورغان، سساتيم علاقات الرحم والنسب، 1871، المجتمع الغابر 1877.

- Morgan, Systems of Consanguinity and affinity, 1871. Ancient Society, 1877.

(8) الأمهات، نيويورك، 1927.

- Robert Briffault, The Mothers, New york, 1927.

الإعتراضات البسيطة على النظرية الأمّيّة قد تكون صحيحة ومشروعة. غير أن أطروحة باشوفن الرئيسية التي يذهب فيها إلى أن الركيزة القديمة التي كانت تقوم عليها الديانة الأمّية هي ركيزة مضمرة في ثنايا الديانة الأبيّة الحديثة في بلاد اليونان، تبدو لي أطروحة متينة الأسس ولا يمكن دحضها بأي حال من الأحوال.

بعد هذه الدراسة الموجزة لنظرية باشوفن أصبح موقفنا الآن أفضل من ذي قبل بالنسبة لاستئناف عرض فرضيتنا التي تتلخص في أن العداء القائم بين الأب والابن ـ وهو المسألة الرئيسية التي تحكم كل ثلاثية سوفوكل ـ ينبغي أن يُفهم باعتباره هجوماً يشنّه ممثّلو السستام الأمّي المهزوم على النظام الأبّي المنتصر.

إن «أوديپ الملك» تشكل دليلاً مباشراً على صحة فرضيتنا، باستثناء بعض النقاط التي سنعود إلى ذكرها. لكن أسطورة أوديپ الأصلية التي تستخلص من خلال مختلف الروايات اليونانية وهي الروايات التي كان سوفوكل قد بنى مسرحيته المأساوية عليها، تقدّم لنا عدداً من المعالم الممتازة التي تهدينا سواء السبيل. والواقع أنه مهما كانت رواية الأسطورة التي نعتمدها، فإن صورة أوديپ تظلّ مرتبطة بعبادة آلهات الأرض التي تمثل الديانة الأمّية. ونحن نكاد نجد آثار الإرتباط المذكور في جميع الأخبار التي تروي لنا أسطورة أوديب، سواء منها تلك المقاطع التي تخبرنا عن أحوال أوديب عندما كان طفلاً، أو تلك التي تتحدث عن وفاته [9]. هكذا نجد، مثلاً، أن المدينة البيوسيّة* الوحيدة التي أقامت هيكلاً لعبادة أوديپ والتي ربما كانت المدنية التي نشأت فيها الأسطورة، هي المكان الذي نجد فيه أيضاً هيكلاً لعبادة ديميتر إلّهة الأرض [10]. وفي كولونة، قرب أثينة، حيث يرقد

(9) انظر شنيدوين.

- Schneidewin, Die sape vom Oeudipus, in Abhandlung der Geschichte der W. 2. Gott, 1852.

(*) béotienne. نسبةً إلى بيوسية Boétie: إحدى مناطق اليونان الوسطى.

(10) انظر كارل روبير، المرجع المذكور.

أوديب في مثواه الأخير، كان هناك معبد قديم تُقدَّم فيه آيات الشكر والثناء للإلٰهة ديميتر، والأرجح أن الأريني كانت موجودة في ذلك المكان قبل ولادة أسطورة أوديب. ونحن سنرى بعد قليل أن سوفوكل قد شدّد في مسرحيته «أوديب في كولونة» على تلك الآصرة التي تربط بين أوديب والإلهات الجوفية المذكورة.

ويبدو أن أسطورة أوديب تشير في أحد جوانبها ـ ونعني العلاقة بين أوديب وأبي الهول ـ إلى وجود ارتباط واضح بين أوديب والمبدأ الأميّ كما يصفه باشوفن. إذ إن أبا الهول كان قد أعلن على الملأ أن خلاص المدينة من غضبه لا يتم إلا على يد من يحلّ اللغز. وقد نجح أوديب حيث أخفق جميع الذين سبقوه، وأصبح بذلك مخلّص طيبة ومنقذها. لكننا إذا نظرنا إلى اللغز عن كثب فوجئنا بتفاهة السؤال المطروح إذا نحن قارنّاه بعظم المكافأة الممنوحة لمن يجد جوابه الصحيح. إذ إن الطفل الذي لم يتجاوز الثانية عشرة يستطيع أن يحزر أن الكائن الذي يدبّ في البداية على أربع، ثم يمشي بعد ذلك على قدمين، ثم بعد ذلك ربما كان له أن يمشي على ثلاث، هو الإنسان بالذات. فلماذا اعتبر الجواب الصحيح على مثل هذا السؤال بمثابة الدليل على وجود قدرات خارقة عند من يهتدي إليه، بحيث تجعل منه هذه القدرات مخلصاً ومنقذاً للمدينة؟ إن تحليل الدلالة الفعلية لهذا اللغز، وهو تحليل سنقوم به طبقاً لمبادىء تفسير الأساطير والأحلام كما توسع بها فرويد وباشوفن [11]، من شأنه أن يساعدنا على حلّ المشكلة. فقد أشار الرجلان كلّ من جهته إلى أن أهم العناصر التي يتكون منها المضمون الفعلي للحلم أو للأسطورة كثيراً ما يبدو لنا بمثابة العنصر الأدنى أهمية من بين

---

(11) غير أن التفسير الذي يعطيانه لأسطورة أبي الهول يختلف عن التفسير الذي نتقدم به هنا. فباشوفن يشدّد على طبيعة السؤال ويزعم أن أبا الهول يعرّف الإنسان من حيث وجوده الترابي والمادي، أي بكلام ينتمي إلى تعابير النظام الأمي. أما فرويد فإنه يرى في اللغز المذكور تعبيراً رمزياً عن الفضول الجنسي لدى الطفل.

عناصر المضمون الظاهر، ناهيك بأنه قد يبدو لنا أحياناً عديم الأهمية على الإطلاق، في حين أن الجزء الأساسي من المضمون الظاهر قد لا يكون إلا جزءاً بسيطاً من المضمون الفعلي. فإذا نحن طبقنا هذا المبدأ على أسطورة أبي الهول يتبيّن لنا أن العنصر المهمّ في اللغز ليس العنصر الذي يشكل لحمة الرواية الظاهرة للأسطورة، ونعني به اللغز نفسه، بل الأرجح أن يكون العنصر الأساسي هو الجواب الذي يحلّ اللغز: أي الإنسان. فإذا نحن نقلنا قول أبي الهول من الكلام الرمزي إلى الكلام الواضح كان لنا أن نسمعه يقول: «إن من يعرف أن الجواب الأهمّ الذي يستطيع المرء أن يجيب به عن أصعب سؤال يطرح عليه هو الإنسان نفسه، هو الذي يستطيع أن ينقذ البشرية». فهذا اللغز الذي لا يتطلب حلّه إلا قسطاً من المهارة، إنما يُشكّل ـ وهذا دوره الوحيد ـ حجاباً يخفي وراءه معنى السؤال المضمر: وهو أهمية الإنسان. إن تشديد أبي الهول على أهمية الإنسان أمر نجده في صُلب المبدأ الذي يحكم العالم الأمّي كما يصفه باشوفن. وسوفوكل يجعل من هذا المبدأ، في مسرحيته انطيغون، عصب السلوك الذي تعتمده انطيغون في وجه كريون. فما يهمّ كريون، ويهمّ النسق الأبيّ الذي يمثله، هو الدولة، هو القوانين التي يسنّها الإنسان، هو الطاعة والتقيّد بهذه القوانين. أما ما يهمّ انطيغون فهو الإنسان نفسه، هو قانون الطبيعة وهو الحب، لقد أصبح أوديپ مخلصاً لطيبة ومنقذاً لها لأنه برهن من خلال جوابه عن لغز أبي الهول على أنه ينتمي إلى ذلك العالم الذي تمثّله انطيغون والذي يعبّر عنه النسق الأمّي.

غير أن هناك عنصراً واحداً في الأسطورة وفي «أوديپب الملك» يبدو منافياً لهذه الفرضية: إنه صورة جوكاست. فإذا افترضنا أنها ترمز إلى مبدأ الأمومة، وإذا كان التفسير الذي نقترحه هنا صحيحاً، يظل هناك سؤال مطروح: لماذا انهزمت الأم وقُضي عليها بدلاً من أن تُحرز النصر؟ إن حل هذه المشكلة من شأنه أن يبيّن لنا أن دور جوكاست لا يتناقض مع فرضيتنا كما يبدو للوهلة الأولى، بل يؤيدها. إذ إن ذنب جوكاست يتلخص في عدم

اضطلاعها بدورها كأمّ: ذلك أنها كانت قد رغبت في قتل ابنها انقاذاً لزوجها. فإذا كان هذا الإختيار يُعتبر أمراً مشروعاً من وجهة نظر المجتمع الأبيّ، فإنه، بالمقابل، يُعتبر من وجهة نظر المجتمع الأمّي ومن زاوية الأخلاق التي ينادي بها، جريمة لا تُغتفر. فجوكاست هي التي استهلّت، بارتكابها لهذا الإثم، سلسلة الأحداث الأليمة التي أدّت إلى موتها وإلى موت زوجها وإلى موت ابنها. لكننا إذا توخّينا الفهم السليم وجب علينا أن لا ننسى أن الأسطورة، كما عرفها سوفوكل، كانت قد شهدت بعض التعديل والتغيير بما يتناسب مع الترسيمة الأبيّة، وأن الإطار المرجعي الظاهر والواعي الذي تندرج ضمنه إنما هو النظام الأبيّ، وأن معناها المضمر الذي يعود إلى أزمنة قديمة، لا يظهر إلا من خلال صيغة محجّبة ومقنّعة. لقد كان السستام الأبيّ في مرحلة الإنتصار. وجاءت الأسطورة لتفسّر لنا أسباب سقوط الأميّة. ذلك أن الأمر يعود في حقيقته العميقة إلى أن الأم قد أخلّت بواجبها الأسمى وحكمت بذلك على نفسها بالفناء الذاتي. لكن إطلاق الحكم النهائي على قيمة هذا التفسير الذي تناولنا به دور جوكاست، كما تناولنا به، بشكل أعم، مسرحية «أوديپ الملك»، يستوجب منّا استكمال تحليلنا «لأوديپ في كولونة»(*) و«لأنطيغون».

إن «أوديپ في كولونة» تصوّر لنا أوديپ فاقداً بصره، ترافقه ابنتاه حتى وصل إلى مقربة من أثينة في أحراج إلّهات الأرض. وكانت العرّافة قد تنبأت بأنه إذا دُفن أوديپ ذات يوم في تلك الأحراج، فإنه سيحمي بذلك مدينة أثينة من غزوات الأعداء. وفي سياق المسرحية المأساة يُسرّ أوديپ لتيزيه* بما قالته العرافة. فما كان من تيزيه إلا أن قبل بسرور كبير أن يصبح أوديپ حامياً لأثينة بعد موته. عندئذ انسحب أوديپ إلى أحراج الإلّهات ومات بصورة غامضة ميتةً لم يعرف طبيعتها أحد باستثناء تيزيه.

ولكن ما هي تلك الإلّهات؟ ولماذا عرضت على أوديپ أحد معابدها؟

(*) في النص الفرنسي «لأوديپ الملك» (م).

(*) Thésée: أحد الأبطال الأسطوريين في بلاد الإغريق (م).

وما الذي كانت تعنيه العرّافة بقولها عندماقالت إن أوديپ سيستردّ صفته كمنقذ ومخلّص إذا هو جعل مثواه الأخير في تلك الغابة؟

في «أوديپ في كولونة» يتضرّع أوديپ للإلّهات بقوله:

«أيتها الإلّهات العظيمة، أيتها الإلهات المخيفة ذات العيون الرهيبة؛ بما أنكِ أول من كان على هذه الأرض التي جلستُ عليها، لا تكوني عديمة الرأفة تجاه فوبوس وتجاهي بالذات. فعندما تنبأ لي هذا الإلّه بمصائبي العديدة قال لي إنها ستنتهي بعد وقت طويل، عندما أصل في نهاية المطاف إلى بلاد تمنحني فيها إلّهتها الموقّرة مكاناً آوي إليه ومقّراً استقبَل فيه. وقال لي أيضاً إن تلك البلاد ستشهد نهاية حياتي التعيسة التي ستكون مصدر ازدهار ورخاء بالنسبة لمن استقبلوني، ومصدر لعنة بالنسبة للذين طردوني ونفوني»(12).

إن أوديپ ينادي الإلهات بقوله: «أيتها الإلهات المخيفات ذات العيون الرهيبة، أيتها الإلهات الموقّرات»... لماذا تتّصف هذه الإلهات بأنها رهيبة وموقّرة ما دامت بالنسبة له إلهات تستقبله في مثواه الأخير، وما دامت هي التي ستؤمّن له، عما قريب، سلاماً وطمأنينة؟ لماذا ينشد الكورس بعد ذلك:

«إنه تائه متشرّد. نعم تائه متشرد. هذا الشيخ العجوز ليس من أبناء بلادنا: قدماه لم تطأ من قبل هذه الغابة المقدسة، غابة العذارى المخيفات اللواتي نرتجف عند ذكر أسمائهن، واللواتي نمرّ قربهنّ دون أن نرفع أبصارنا نحوهّن، دون أن ننبس ببنت شفة، فلا يسعنا إلا أن نصلّي بصمت بيننا وبين أنفسنا الخرساء»(13).

---

(12) سوفوكل، أوديپ في كولونة (سلسلة غليوم بوديه).

- Sophocle, Oeudipe à Colone (Coll. Guillaume Budé).

(13) إياه.

إننا لا نجد جواباً على هذا السؤال إلا في مبدأ التفسير الذي يعترف كلٌّ من فرويد وباشوفن بصلاحيّته في الأساطير والأحلام معاً. ذلك أن من الممكن أن ينتمي عنصر معيّن إلى المرحلة البدائية من أسطورة ما أو من حلم ما ثم لا يعود يشكلّ جزءاً من الإطار المرجعي الواعي الذي يحكم الرواية المتأخرة لهذه الأسطورة أو هذا الحلم. هذا المبدأ هو الذي يتيح لنا أن نفهم لماذا كانت هذه السمة الثنائية الجانب ترتبط بالعنصر الذي نحن بصدده، فنجده «مخيفاً» و«موقّراً» في الوقت نفسه. فالفكر الواعي إذ يوضع على صلة بسرّ من الأسرار أو بمحرّم من المحرّمات، تداخله خشية من نوع خاص، خشية المجهول والغامض.

لقد تطرق غوته في أحد المقاطع الملتبسة من كتابه فاوست إلى مشكلة هذا الجانب المخيف من الأمّهات الغامضات، وعالجه بذهنية مماثلة تماماً لذهنية سوفوكل في «أوديپ في كولونة». يقول مفيستوفيليس:

«أكشف لك، على مضض، عن سرّ عميق.
هناك إلهات عظيمات يتباهين في وحدتهن.
لا وجود حولهن للمكان، لا وجود حولهن للزمان.
وإذا أردتَ التحدث إليهن لم تجد كلمات معبّرة.
إنهنّ الأمّهات!

فاوست: الأمّهات!
مفيستوفيليس: أراك ترتجف؟
فاوست: الأمهات! الأمهات! كلام له وقع غريب!
مفيستوفيليس: سرّ غريب، في الواقع. إلهات مجهولات

من قبلكم يا بني الموتى، ونحن الذين أطلقنا عليهن أسماءهن.

فإذا شئت أن تهتدي إلى مكان إقامتهن، ما عليك إلا أن تغوص في أعماق الهاوية.

وإذا كنا بحاجة إليهن، فالذنب ذنبك وحدك»[14].

هنا أيضاً نجد أن مشاعر الرعب والخشية ترتبط، كما هي الحال في مأساة سوفوكل، بمجرّد ذكر هذه الإلهات التي تعود إلى زمن منصرم صار الآن في حكم الملغيّ من ضوء النهار والوعي. ويتبيّن لنا من هذا النصّ القصير أن غوته يستبق الكلام عن أطروحة باشوفن. فقد ورد في صحيفة ايكرمان (10 يناير 1830) أن غوته كان قد ذكر أثناء قراءته لبلوتارك أنه وجد «من يتكلم عن الأمهات، في العصور الإغريقية القديمة، بوصفهن آلهات». وقد بدا هذا المقطع من كتابه فاوست غامضاً وملغِزاً لمعظم الشّراح الذين حاولوا تفسير الأمهات بوصفهنّ رمزاً للمُثل الأفلاطونية وللمملكة العديمة الشكل القابعة في عالم الذهن الداخلي. والواقع أن هذا المقطع سيظل لغزاً إلى الأبد ما لم نحاول فهمه في ضوء اكتشافات باشوفن.

فإذا كان أوديپ التائه الشريد قد وجد في نهاية المطاف راحته المنشودة واستقرّ في الموقع السليم، فهو إنما وجد ذلك في غابة هاتيك الأمهات الموقّرات. صحيح أن أوديپ كان رجلاً، لكنه كان ينتمي رغم ذلك إلى عالم تلك الإلهات الأمّيات. وإنما تكمن قوّته في الصلة التي تربطه بهنّ. غير أنه إذا كانت عودة أوديپ إلى مكان الإلهات المقدّس أمر في غاية الأهمية، فإن تلك العودة ليست الخيط الموصل الوحيد الذي سيقودنا باتجاه فهم الأسباب التي تجعله ممثلاً للنسق الأمّي. ذلك أن سوفوكل يشير إشارة أخرى واضحة جداً إلى الأميّة المصرية في معرض كلام أوديپ عن ابنتيه. فهو يشيد بفضائلهما فيقول:

«ما أشبه طباعهما ونمط حياتهما بعادات أهل مصر! فهناك يبقى الرجال في المنازل ليشتغلوا في الحياكة، بينما تدأب النساء اللواتي يعشن معهم على الذهاب إلى الخارج ليتزوّدنَ بما هو ضروري للحياة. فمن بين

(14) غوته، فاوست، (منشورات أوبييه).

- Goethe, Faust (Editions F. Aubier).

أبنائي الأربعة، ينبغي على من يفترض بهم أن يهتموا بوالدهم أن يظلوا على مقربة من البيت مثل العذارى، أما أنتما الاثنتان فعليكن أن تتحملن أوزار بؤسي، مكانهما، بمشقة وعذاب» (15).

ثم إن هذه الفكرة نفسها تُستعاد عندما يقارن أوديپ بين ابنتيه وابنيه. فيقول عن انطيغون وإيسمان:

«فلو أنني لم أنجب هاتين البنتين اللتين تسهران على حياتي لكنت متّ موتاً أكيداً. . . فهما اللتان تحميان وجودي، وهما اللتان تقومان بأودي. إنهما رجلان لا امرأتان، ولولا ذلك لما تمكّنتا من مشاطرتي هذه الحياة البائسة. أما أنتما فلستما إبناي. لا. إن أنتما إلا ابني رجل آخر» (16).

في الصفحات السابقة كنا قد تساءلنا عما إذا كان الرهاق بالفعل هو الباعث الأساسي على جريمة أوديپ، وقلنا إنه لو كان الأمر كذلك لكان يُفترض بالمسرحية أن تقول لنا إن أوديپ كان قد وقع بهوى جوكاست دون أن يدري. في «أوديپ في كولونة» يجيب أوديپ بالذات عن هذا السؤال، فيقول إن زواجه من جوكاست لم يكن استجابة لرغبة منه أو تعبيراً عن اختيار حرّ من قِبَله. إذ إن جوكاست قد وُهبت له على سبيل الغنيمة، على سبيل المكافأة التي كان من المفترض أن تُقدَّم لمنقذ المدينة:

«لقد زوّجتني طيبة، دون أو أدري، بامرأة، وكان شقائي في ذلك الزواج» (17).

وكنا قد أشرنا إلى أن المسألة الرئيسية في ثلاثية سوفوكل، والتي هي الصراع بين الأب والابن، تجد تعبيرها المكتمل في «أوديپ في كولونة». فالكره المتبادل بين الأب والابن لم يعد هنا أمراً لا واعياً كما كان في «أوديپ

---

(15) سوفوكل، أوديپ في كولونة (سلسلة غليوم بوديه).

(16) إياه.

(17) إياه.

الملك». فالواقع أن أوديپ يعي تماماً كرهه لابنيه، ويتهمهما بأنهما خرقا قانون الطبيعة الأزلي. وهو يعتبر أن لعناته أشدّ وأبقى من الصلوات التي كان يتوجه بها ابنه إلى الإله پوزيدون «إذا صحّ أن العدالة الأزلية مرتبطة بقوانين زوس الأبدية» (إذ إن ديكه، إلهة العدالة، لا تقوم على حماية حقوق الابن البكر، على نحو ما سنّه الرجل من قوانين، بل تقوم على حماية القانون الأبدي المتعلق بالعُرى الطبيعية). وفي الوقت نفسه، يعبّر أوديپ عن كرهه لوالديه، ويتّهمهما بأنهما أرادا، منذ ولادته، أن يتخلصا منه. وهكذا فنحن لا نعثر في «أوديپ في كولونة» على أي مؤشر يدل على أن عداء ابني أوديپ لأبيهما يتصل من قريب أو بعيد بدواعٍ رهاقية. أما الباعث الوحيد الذي يسعنا أن نجده في المسرحية المأساة فهو تعطشهما للسلطة ومنافستهما لأبيهما عليها.

أما نهاية «أوديپ في كولونة» فهي تلقي مزيداً من الضوء على معنى العلاقة بين أوديپ وآلهات الأرض. فبعد الصلاة التي يؤديها الكورس «للإلهات الخفيّات» و«الإلهات الجهنميات» يروي لنا الرسول كيف مات أوديپ، فيقول إنه انفصل عن ابنتيه وسار برفقة تيزيه وحده، فكان له بمثابة الدليل بدلاً من أن يكون تيزيه دليله. ثم توجّه نحو المكان المقدس الذي تقيم فيه الإلهات. ويبدو أنه لم يعد عندئذ بحاجة إلى دليل، إذ إنه صار، هناك، كالمتصّرف في بيته. عندئذ أبصر الرسولُ تيزيه «وهو يضع يده على وجهه ويغطي بها عينيه، كما لو أن معجزة رهيبة حصلت أمامه بحيث لم يكن يقوى على النظر إليها» [18].

هنا أيضاً نجد التشديد على ما هو مخيف ورهيب. ثم تأتي الأسطر التالية في أعقاب المقطع المذكور لتبيّن بوضوح ملحوظ كيف أن بقايا الديانة الأمية تختلط بضوابط السستام الأبيّ. فيروي الرسول أنه رأى تيزيه، يسجد ويصلّي للأرض ولأولمب الآلهة صلاة واحدة» [19].

(18) إياه.

(19) إياه.

إن رواية موت أوديب تنمّ عن هذا التداخل إياه بين مبادىء الأميّة والأبيّة. يقول الرسول:

«أما كيف مات أوديب، فأمر لا يعرفه أحد، باستثناء تيزيه. فهو لم يهلك ولم تنزل عليه صاعقة محرقة من صواعق زوس، ولا حمله إعصار من أعاصير البحر التي هاجت في ذلك الحين. فإما أن يكون حمله إلّه من الآلهة، أو أن تكون أرض الأموات قد انشقّت لاستقباله وجعله بمنأى عن أي ألم. لقد ذهب أوديب دون أن تصدر عنه آهة، ودون أن يشعر بأية آلام مرضية. ذهب بطريقة ولا أروع. وإذا كان هناك من يرمي أقوالي بالجنون، فإنني لن أحاول إقناع الذين أبدو في نظرهم فاقد العقل»[20].

غير أن الرسول يعرب رغم ذلك عن حيرته. فهو لا يعلم ما إذا كان أوديب قد انتزع من الأرض على يد أحد الآلهة العليا أو على يد أحد الآلهة الدنيا، ولا يعلم ما إذا كان قد استُدعي إلى مملكة الآباء أو إلى مملكة الأمهات. لكن هناك أمراً ثابتاً: ففي إحدى الروايات التي كُتبت بعد انقضاء قرون على هزيمة الإلّهات الأمّية على يد آلهة الأولمپ، لا يسع هذا الشك الذي يراود الرسول إلا أن يعبّر عن اقتناع دفين بأن أوديب قد عاد إلى المكان الذي كان مكانه، أي إلى حقل الأمهات.

ولكن ما أبعد الفرق بين خاتمة «أوديب في كولونة» وخاتمة «أوديب الملك»! ففي هذه الأخيرة يبدو أن مصير أوديب قد حُسم باعتباره مصير الجاني البغيض الذي جعله جرمه، إلى الأبد، منبوذاً من عائلته ومن سائر البشر، كما أنزل به، إلى الأبد أيضاً، حكماً يدينه بالخروج على القانون ويجعله مكروهاً من الجميع، وربّما موضع رثاء وشفقة في نظر الجميع. أما في «أوديب في كولونة» فهو يموت باعتباره رجلاً تحيط به ابنتاه المحِبّتان وأصدقاؤه الجدد الذين أصبح منقذاً لهم. لقد زال كل شعورٍ لديه بالإثم.

---

(20) إياه.

وصار على اقتناع راسخ بحقّه. لم يعد ذلك المُبعَد المنفيّ. بل صار رجلاً اهتدى إلى مستقرّه الحقيقي حيث تسود آلهات الأرض والإآلهات الأميّة. أما الشعور المأساوي بالإثم الذي كان قد استولى على أوديپ الملك فقد صار الآن في حكم المكبوت. لم يبق هناك إلا صراع واحد ـ صراع حاد مؤلم لا هوادة فيه ـ هو الصراع بين الأب والإبن.

والصراع بين مبادىء الأبيّة والأميّة هو المسألة التي تدور حـولها المسرحية الثالثة من ثلاثية سوفوكل: انطيغون. في هذه المسرحية تظهر لنا شخصية كريون ـ التي لم تكن متميزة المعالم في المسرحيتين الآخريين ـ بشكل واضح وفاقع. فقد أصبح كريون طاغية في طيبة بعد موت ابني أوديپ ـ إذ مات أحدهما أثناء هجوم شـنّه على المدينة من أجل الإستيلاء على السلطة فيها، ومات الآخر أثناء دفاعه عن عرشه ـ وأمر بأن لا يصار إلى إجراء مراسم الدفن إلا بالنسبة للملك الشرعي، وبأن يُترك جسد المتمّرد في العراء دون كفن أو مواراة في التراب، الأمر الذي يُعتبر في الحضارة اليونانية أقصى ما يمكن أن يلحق بإنسان من ذلّ ٍ ومهانة. والواقع أن كريون يجسّد بشخصه مبدأ هيمنة قانون الدولة على روابط الدم، وطغيان الطاعة للسلطة على الولاء للقوانين الطبيعية التي تسيّر البشر. لكن انطيغون رفضت أن تخرق قوانين الدم وقوانين التضامن الجامع بين البشر على نحو ما يقتضيه الدفاع عن مبدأ السلطة التراتبيّة.

إن المبدأين اللذين يمثلهما كريون وأنطيغون هما نفس المبدأين اللذين يرى باشوفن فيهما ضوابط الأبية والأمية ومعاييرهما. فالمبدأ الأمّي يعتبر أن روابط الدم هي العلة الأساسية التي لا تحول ولا تزول، وهي التي تسمو بقواعد المساواة بين البشر وباحترام الحياة البشرية وبالمحبة الجامعة. أما المبدأ الأبّي فيعتبر، من جهة، أن اقتران الرجل بالمرأة، وعلاقة الحاكم بالمحكوم، ينبغي أن يسودا على روابط الدم. إنه باختصار تلك القاعدة التي تقوم على نسق السلطة وعلى الطاعة واحترام التراتب. إن أنطيغون، وهي الرمز الحيّ للمبدأ الأمّي، تطرح نفسها كخصم لدود لكريون، ممثل السلطة

الأبّية. أما إيسمان فهي، على العكس من ذلك، تسلّم بالهزيمة وتستسلم لما يُمليه النسق الأبّي المظفر من قوانين وضوابط. إنها رمز المرأة التي تُعرب عن خضوعها للسيطرة الأبّية. وسوفوكل يعبّر عن دورها بوضوح تام عندما يجعلها تقول لأنطيغون التي قرّرت أن تتحدّى أوامر كريون:

«والآن، وقد خلونا إلى نفسينا، أطلب إليك أن تفكّري في ذلك الموت التعيس الذي ينتظرنا إذا نحن تحدّينا السلطة وخرقنا أوامر أسيادنا وقراراتهم. على كل حال، لا ينبغي لنا أن ننسى أننا نساء، وأننا لا نقوى بحكم ذلك على الوقوف في وجه الرجال. ثم إننا محكومات بأن ندين لمن هم أقوى منّا. وأن علينا أن نخضع لتلك الأوامر، بل لما هو أشد إيلاماً منها. فأنا من جهتي أتوسل لأمواتنا الذين يرقدون تحت التراب أن يغفروا لي سوأتي لأنني مضطرة أن أخضع لأوامر الذين يمتلكون مقاليد السلطة. أما القيام بما يتخطّى طاقاتنا فأمر لا يمتّ إلى العقل بصلة[21]».

لقد رضيت إيسمان بالسلطة الذَكَرية بوصفها قاعدة مطلقة. لقد سلّمت بانهزام المرأة التي «لا يسعها أن تنافس الرجل». أما ولاؤها للإلهات فلا يجد التعبير عنه إلا في ذلك الغفران الذي تلتمسه مقابل اضطرارها للخضوع أمام القوة الحاكمة.

أما مبدأ العالم الأمّي المفعم بالرقّة وبالروح الإنسانية والذي يشدّد على عظمة الإنسان وكرامته فيجد أروع وأكمل تعبير عنه في آيات المديح التي يزجيها الكورس على شرف الإنسان:

«روائع الطبيعة كثيرة. لكن أروعها هو الإنسان. يمخر عباب البحر الناصع، تدفعه رياح الجنوب، فيتقدّم ويعبر من خلال الأمواج الهائجة التي تهدر من حوله. والآلهة الخالدة جي التي هي أكبر من جميع الإلهات يرهقها

---

(21) سوفوكل، انطيغون، (مجموعة غليوم بوديه).

-Sophocle, Antigone (Coll, Guillaume Budé).

بمحاريثه عاماً بعد عام، ذهاباً وإياباً، عندما يفلحها بحيوانات من سلالة الخيل[22]».

إن الصراع بين المبدأين يستفحل ويشتد عبر أحداث المسرحية اللاحقة. إذ تعلن انطيغون على الملأ أن الشريعة التي تخضع لها ليست شريعة آلهة الأولمپ. وأن الأحكام التي تحترمها «لا تعود في وجودها إلى اليوم أو البارحة. بل هي أحكام أزلية لا يعلم أحد إلى أية أزمنة تعود». وربما كان من الجائز أن نضيف أن حق الدفن، حق المرء في أن يعود إلى رحم أمه الأرض، يضرب بجذوره في أعماق المعتقدات التي سنّتها الديانة الأميّة. إن أنطيغون تجسّد التضامن البشري، تجسّد المبدأ الذي يعتبر أن حب الأم أمر جامع مانع: فهي بكليّتها أمّهم جميعاً. «لم أولد لأقاسمكم الحقد بل لأقاسمكم الحب».

أما كريون فيعتبر أن طاعة السلطة هي القيمة العليا. فإذا تعارض التضامن والحب مع الطاعة كان من الواجب إدانتهما بصورة لا هوادة فيها. لذا كان عليه أن يهزم أنطيغون ليرفع راية السلطة الأبّية ويرفع معها من معنويات رجولته. «لا، لست رجلاً، وإذا ظل شموخها هذا بدون عقاب، فإنها هي التي تكون قد حلّت مكاني[23]».

ويعرض لنا كريون بلغة لا تدع مجالاً للإلتباس طبيعة المبدأ الذي يحكم السلطة الأبية فيقول:

«إليكَ، يا بنيّ، القاعدة التي ينبغي أن تضعها نصب عينيك: قرار الأب هو الذي ينبغي أن يكون على رأس القرارات. إن السبب الوحيد الذي يجعل الرجال يُقبلون على إنجاب الأولاد المطيعين وعلى رعايتهم في منازلهم هو الآمال التي يعوّلونها عليهم في الصراع مع أعدائهم وفي تكريم أصدقائهم على نحو ما يرتأي الأب. أما من ينجب أولاداً عاقين، فلا يكون

(22) إياه.
(23) إياه.

قد فعل شيئاً سوى جلب المتاعب لنفسه وجعلها أضحوكة في نظر أعدائه. فلا تفرّط، يا بنيّ، بالمشاعر التي تعتمل في داخلك ولا تتهاون بها سعياً وراء اللذة أو بناء على التعلّق بامرأة. واعلم أن معانقة المرأة السيئة في البيت أمر في غاية الفتور. وأية مصيبة أدهى على المرء من صديق خبيث؟ فاطرح عنك إذاً هذه الفتاة كما لو كانت عدواً لك. ولتذهب إلى الجحيم وتتزوج من تشاء. وبما أنها تصدّت لأوامري وتفرّدت بمخالفتها دون أهل المدينة وعلى رؤوس الأشهاد، فإنني لا أريد أن أقوم في هذه المدينة بدور شاهد الزور، ولسوف أقتلها. فلتبتهل بناء عليه إلى زوس، إله العائلة، إذ إنني إذا كنت أحرّض أبناء جلدتي على التمرّد، فحري بي بسبب أولى أن أفعل ذلك بالنسة لمن هم ليسوا من أبناء جلدتي. ومن كان ناجحاً في إدارة شؤونه المنزلية كان ناجحاً كذلك في إدارة شؤون الدولة. أما من يدفعه غروره إلى خرق القوانين أو إلى إزجاء النصائح والدروس لأولي الأمر، فإنه لن يحصل مني على أيّ تشجيع. بالعكس، فالرجل الذي كلفته المدينة بتولّي شؤونها وجعلته على رأس أبنائها رجل ينبغي طاعته سواء في الأمور الصغيرة، والأمور العادلة، أو في ما عدا ذلك. وأنا على ثقة بأن من يطيع على هذا النحو، إنما يُحسن تولّي القيادة بقدر ما يتقبل تنفيذ الأوامر المعطاة له. وإنه في مواجهته لعواصف الحرب يظل حليفاً أميناً وشجاعاً. ليس ثمة آفة أدهى من عصيان الأوامر: فهي التي تعجّل في انهيار المدن، وهي التي تؤدي إلى تفسخ العائلات وإلى انهزام الرماح المتحالفة. بالمقابل، فإن ما ينقذ الجموع عندما تكون تحت قيادة رشيدة هو طاعتها الإختيارية. لذا يجدر بالمرء أن يدافع عن النظام العام وأن لا تلين له قناة أمام امرأة في أي شأن من الشؤون. بل إن من الأفضل له أن يطاح به من الحكم على يد رجل. فهكذا لا يكون بوسع أحد يذهب إلى الأدعاء بأننا انهزمنا على أيدي النساء[24] ».

إن السلطة التي تمارسها العائلة والسلطة التي تمارسها الدولة هما

(24) إياه.

القيمتان الساميتان اللتان تتجسدان في شخص كريون. فالأبناء ملك لأبيهم، ووظيفتهم تتلخص في «إذعانهم لأوامر أبيهم». و«السلطة الأبوية» التي تمارَس في العائلة هي أساس المقدرة التي ينبغي لها أن تحكم الدولة. والمواطنون ملك للدولة ولسيدها و«ليس ثمة آفة أدهى من عصيان الأوامر».

أما هيمون، ابن كريون، فهو يمثل المبادىء التي تناضل أنطيغون من أجلها. ورغم أنه حاول في بادىء الأمر أن يهدّىء من سورة غضب أبيه وأن يُقنعه، عاد فأعلن بلا مواربة عن معارضته عندما تبيّن له أن كريون لن تلين له قناة أبداً. فهو يعرب عن ثقته بالعقل، الذي هو «أثمن ما في الوجود»، وبإرادة الشعب. وعندما عمد كريون إلى اتّهام أنطيغون بأنها وقعت فريسة لشيطان المعصية، ثار هيمون في وجهه وقال: «إن المدينة ترثي، في سرّها، لحال هذه الفتاة». وعندما أعرب كريون عن استيائه من هذا الردّ وقال: «هل ينبغي أن أحكم هذه المدينة لصالح أناس غيري؟» أجابه هيمون: «ما من مدينة يصحّ أن تكون ملكاً لرجل واحد. فإذا شئت أن تتفرّد بالحكم فما عليك إلا أن تحكم الصحراء القاحلة». وهكذا اضطُر كريون إلى المضيّ في النقاش حتى وصل إلى النقطة الرئيسية منه، فصرخ قائلاً: «لا ريب في أن هذا الشاب قد تحالف مع تلك المرأة!». وهنا نجد هيمون يردّ على كريون مسمّياً الإلهات الأمّية باسمها: «وذلك من أجل خيرك وخيري وخير الإلّهات الجهنّميات[25]».

بذلك أصبح المبدآن المتناقضان واضحين. فلم يعد من شأن المسرحية المأساة إلا أن تفضي بنا إلى ساعة القرار الحاسم. وهكذا يعمد كريون إلى دفن أنطيغون حيّة في أحد الأقبية حيث يُتاح لنا من جديد أن نستشفّ هذا التعبير الرمزي الذي ينمّ عن صلتها الوثيقة بالإلهات الأرضية. ثم إن العرّافة تيريزيا التي ظهرت في «أوديپ الملك» لكي تنبىء أوديپ بجرمه، تعود فتظهر من جديد لتنبىء كريون، هذه المرة، بجرمه. فينتاب

(25) إياه.

كريون رعب شديد ويأخذ بالمساومة، ويحاول إنقاذ أنطيغون. فيهرع إلى القبو الذي دفنها فيه في ساعة غضبه. لكن أنطيغون تكون قد ماتت. عندئذ استبدّ الغضب بهيمون فطعن نفسه ومات. ولما علمت أوريديس زوجة كريون بنبأ وفاة ابنها طعنت نفسها هي الأخرى بنصل حاد وماتت وهي تلعن زوجها الذي تسبّب بموت ولديها. وتبيّن لكريون أن عالمه قد انهار وأن مبادئه قد انهزمت، فاعترف بإفلاسه المعنوي. وهكذا تنتهي المسرحية المأساة بهذا الإعتراف الأليم:

«واأسفاه! صنعتُ كل هذه المصائب بيديّ ولا سبيل إلى إلقاء تبعاتها على أحد. أنا الذي قتلتها. نعم، أنا البائس التعيس، أنا قتلتها. لا ريب في ذلك. أيها الخدم، خذوني بعيداً. خذوني بسرعة. لم يعد لي وجود، لقد انتهى أمري...

«خذوا هذا الكائن التافه الذي هو أنا، خذوه بعيداً! لقد قتلتُ ولديّ، وقد قتلتك أنتِ أيضاً يا أوريديس، ويا لخيبتي! والآن لا أعلم إلى أيّ منكم ينبغي لي أن أنظر، ولا أدري إلى أين ينبغي أن أتوجه. كل ما كان لدي أصبح الآن منكّساً رأساً على عقب. لقد هوى فوق رأسي قدر مقدّر لا يطاق ولا يُحتمل[26]».

لقد أصبح بوسعنا الآن أن نجيب عن الأسئلة التي طرحناها منذ قليل. هل أن أسطورة أوديپ كما نقلتها لنا ثلاثية سوفوكل تدور حول مشكلة الرهاق الإجرامي كموضوع مركزي؟ هل إن قتل الأب يُعبّر بصورة رمزية عن حقد مثاره الغيرة؟ إذا كان الشك يظل وارداً حول هذين السؤالين في ختام «أوديپ الملك»، فإنه يتبدّد في ختام «أنطيغون». لم يكن أوديپ هو المنهزم. بل الذي انهزم هو كريون. وقد انهزم معه مبدأ السلطة، مبدأ إخضاع البشر من قِبل الرجل. مبدأ إخضاع الأبناء من قبل الأب، وإخضاع الشعب من قِبل

(26) إياه.

الدكتاتور. فإذا نحن سلّمنا بنظرية الأشكال الأميّة للمجتمع والدين، فإننا نسلّم أيضاً من دون شك بأن أوديب وهيمون وأنطيغون هم الممثلون لمبادىء الأمّية القديمة: مبادىء المساواة والدِيمقراطية، وذلك خلافاً لكريون الذي يمثل السيطرة الأبّية والطاعة العمياء لها(27).

---

(27) كان هيجل، قبل باشوفن بسنوات عدة، قد تبيّن أوجه الصراع الذي يحكم مسرحية أنطيغون، فقال: «غير أن الآلهة التي نعبدها هي الآلهة الدنيا، آلهة هاديس [الجحيم]، آلهة العاطفة والحب والدماء لا آلهة النور والحياة الحرة الواعية، ولا آلهة الأمة والدولة» (هيجل، ذوقيّات، المجلد الثاني، 2، الفصل الأول) (انظر فلسفة الدين، الفصل الرابع عشر). وتجدر الإشارة إلى أن هيجل، في عرضه هذا، كان يدين إلى حدّ بعيد بقيم الدولة وقوانينها بحيث إنه يحدّد المبدأ الذي يدافع عنه كريون بوصفه «مبدأ حرية الشعب والدولة»، رغم أن مسرحية سوفوكل تشهد بوضوح لا لبس فيه على أن كريون لم يكن يمثل الحرية على الإطلاق، بل كان يمثل الدكتاتورية. في ضوء هذا التعاطف المتواطىء الذي يُعرب عنه هيچل، يصبح كلامه الواضح عن أن أنطيغون إنما ترمز إلى مبادىء المحبة والعاطفة وصلات الرحم كلاماً حافلاً بالدلالة بحيث كان لباشوفن من بعده أن يمثّل هذه المبادىء بوصفها المبادىء التي يتّصف بها عالم النظام الأمّي. غير أنه إذا كان تعاطف هيجل مع ضوابط النظام الأبّي ومعاييره أمراً لا يثير العجب، فليس لنا أن نتوقع مثل هذا التعاطف في كتابات باشوفن. رغم ذلك نجد أن موقف باشوفن تجاه المجتمع الأمّي يشكو من بعض التضارب. إذ يبدو، من ناحية، أنه يحبّ الأميّة ويكره الأبيّة، لكنه يبدو من ناحية أخرى، مؤمناً بتفوّق الأبيّة على الأميّة، نظراً لكونه من أتباع الديانة البروتستانتية ومن أنصار نظرية التقدّم والعقل. إن تعاطفه مع المبدأ الأمّي يتجلّى من خلال معظم كتاباته، لكننا نجده في عدد من المقاطع ـ وهذا يصحّ على تفسيره الموجز لأسطورة أوديپ في كتابه حول الحق الأمّي، وعلى بعض مقاطع كتابه الآخر حول أساطير الشرق والغرب ـ يميل، مثل هيچل، إلى جانب آلهة الأولمپ: «فأوديپ يجسّد في رأيه مرحلة الإنتقال، أو المرحلة الفاصلة بين العالم الأبيّ والعالم الأمّي. فهو لم يكن يعرف أباه: وهذا ما يدل على أصل أمّي، وعلى ولادته ضمن نظام لا يثق إلا بالعزوة إلى الأم. لكنه لا يلبث بعد ذلك أن يكتشف هوية أبيه الحقيقية، وهذا ما ينمّ في رأي باشوفن عن انبلاج فجر =

غير أن علينا أن نضيف إلى تفسيرنا هذا بعض الإشارات الدقيقة. فرغم أن الصراع القائم بين أوديپ وأنطيغون وهيمون من جهة، وكريون من جهة ثانية، ينطوي على ذكريات واضحة تتعلق بالصراع بين النسق الأمّي والنسق الأبّي، لا سيما بالعناصر الأسطورية من هذا الصراع، فإن من الضروري أيضاً أن نستشفّ في هذا الصراع أمارات الوضع السياسي والمجتمعي الذي كان سائداً في أيام سوفوكل وأن نتلمّس ردود فعل المؤلف على ذلك الوضع من حيث خطوطها العامة.

فقد تظاهر عدد من العوامل، كحرب الپيلوپونيز والخطر المحدق باستقلال أثينة السياسي والطاعون الذي اجتاح المدينة في بداية تلك الحرب، على الإطاحة بالتقاليد الدينية والفلسفية القديمة. والحق أن التهجّم على الدين لم يكن في تلك الحقبة أمراً جديداً، لكنه كان قد بلغ

= العائلة الأبيّة حيث لا يعود الولد يجهل هوية أبيه. إنه يقول إن أوديپ يمثّل التقدّم الذي يؤدي إلى مستوى أرقى من مستويات الوجود. وهو واحد من أولئك الأشخاص البارزين الذين كان لمعاناتهم وشقائهم أن يسيرا بالإنسانية باتجاه مراتب حضارية أجمل وأرقى، واحد من أولئك الذين كانوا لا يزالون على علاقة جذرية بنسق الأمور القديم، لكنهم كانوا يُعتبرون في الوقت نفسه، وبما بذلوه من تضحيات، روّاد حقبة جديدة». إن باشوفن يشدّد على أن الإلهات الأميّات المخيفات، أي الأريني، قد سلّمن رغم كل شيء بتبعيّتهن للعالم الأپولي. وهو يقول أيضاً إن الصلة التي تربط أوديپ بهنّ هي عنوان النصر الذي أحرزه المبدأ الأبيّ. أما أنا فأرى أن تفسير باشوفن لا يلقي ضوءاً كافياً على أمر أساسي وهو أن كريون الذي يعتبر الشخص الوحيد الذي «ظل على قيد الحياة» والذي يرمز بالتالي إلى انتصار النظام الأبيّ، هو في الوقت نفسه الرجل، بل الرجل الوحيد، الذي مُني بالهزيمة المعنوية النكراء. ولا أرى أن ثمّة ما يحول دون الإفتراض بأن سوفوكل كان يريد من ثلاثيّته أن يقول إنه إذا كان قد بدا في ذلك الحين أن العالم الأبيّ هو المنتصر، فإنه ليس من المستبعد أن ينهزم في يوم من الأيام إذا هو تمادى في تصلّبه وتشدّده ولم يخفّف من غلوائه بأن يراعي المبادىء الإنسانية العميقة التي كانت عصب الحياة في النسق الأمّي القديم.

ذروته على أيدي وأفواه السفسطائيين الذين يُعتبرون من خصوم سوفوكل. وكان سوفوكل يتصدّى بشكل خاص لهؤلاء السفسطائيين الذين كانوا يتغنّون بخصال الإستبداد الذي يمارس على يد النخبة المثقفة، بل كانوا ينادون في مَجال الأخلاق، بمبدأ الأنانية المطلقة. إن هذه المناقبية الأنانية التي تمجّد الرجل المتفوّق، وهذه النظرية اللاأخلاقية التي تُنظّر للوصولية والتي تدافع عنها المدرسة السفسطائية، كانتا على طرفي نقيض مع فلسفة سوفوكل. وقد أوجد سوفوكل شخصية كريون ليمثّل بها على هذه المدرسة السفسطائية. لذا نجد في أقوال كريون، من حيث أسلوبها ومحتواها الفكري، أوجه شبه كثيرة مع المداخلات الطويلة التي كان يقوم بها عتاة السفسطائيين [28].

إن مناظرة سوفوكل ضد السفسطائيين تعبّر تعبيراً جديداً عن التقاليد الدينية القديمة المتّبعة لدى الشعب من حيث ولائه لمبادىء المحبة والمساواة والعدالة. «فموقف سوفوكل من الدين.. لم يكن يتغذّى من مصادر الديانة الرسمية المتّبعة من قبل الدولة، بل كان يستقي وينهل من تلك القوى الثانوية المسعفة التي كانت تظل دائماً وأبداً أقرب إلى إيمان الجماهير منها إلى أحكام الأولمپ الأرستقراطية، والتي توجهت إليها الشعوب من جديد عندما أخذت تتهدّدها مخاطر حرب الپيلوپونيز [29]». أما هذه «القوى الثانوية» التي تختلف اختلافاً كبيراً عن «آلهة الأولمپ الأرستقراطية» فمن اليسير أن نحدّد هويتها: إنها إلّهات العالم الأمّي.

من هنا يبدو لنا أن فلسفة سوفوكل، كما تتجلّى في الثلاثية الأوديپيّة، ينبغي أن تفهم بوصفها مزيجاً من تصدّيه للسفسطائية المعاصرة له ومن

---

(28) انظر أقوال كاليكليس في جورجياس لأفلاطون، وأقوال تراسيماكوس في الجمهورية.

- Platon, «Gorgias» ,«La Republique».

(29) ڤلهلم شميث، تاريخ الأدب الإغريقي، 1934.

- Wilhelm Schmidt, Geschichte der Griechischen Literatur, 1934.

تعاطفه مع الأفكار القديمة التي كانت تدين بها الديانة المناوئة لديانة الألمپ [30]. فهو ينادي، باسم هذين المبدأين، بأن كرامة الإنسان وقدسيّة التعرّي الإنسانية لا ينبغي لها أن تُستتبع بالإدعاآت السلطوية غير الإنسانية التي تقول بها الدولة، ولا بأي اعتبار آخر من الإعتبارات الوصولية والإنتهازية [31].

2 - اسطورة الخلق

تروي أسطورة الخلق البابلية أحداث الثورة المظفّرة التي قام بها الآلهة الذكور ضد تيامات، وهي الأم العظيمة التي تدبّر شؤون الكون، فتقول إن الآلهة المذكورين تحالفوا فيما بينهم واتفقوا على تيامات ثم اختاروا مردوك قائداً لهم في المعركة التي شنّوها عليها. وبعد حرب ضروس قُتلت تيامات، فانبثقت السماء والأرض عن جسدها وصار مردوك بمثابة الإله الأعظم.

غير أن مردوك كان، قبل اختياره قائداً، قد خضع لامتحان معيّن. ويبدو هذا الإمتحان، من خلال السياق العام للحكاية، غير ذي دلالة وأقرب

---

(30) والجدير بالذكر أن هذا المزيج نفسه الذي يجمع بين الآراء السياسية التقدمية وبين التعاطف مع المبادىء الأسطورية القديمة التي عرفها العصر الأمي أمر نعود فنجده في القرن التاسع عشر في كتابات باشوفن وانجلز ومورغان (انظر مقالتي حول النظام الأمّي، 1934).

- Fromm, Zur Rezption der Mutterrechtstheorie, in Zeitschrift für sozialfors chung III, 1934.

(31) انظر أيضاً ڤلهلم نستلي، «سوفوكل والسفسطائيون» 1910.

- Wilhelm Nestlé, Sophocle und die Sophistik, Classical Philology, chicago, 1910.

هذا ومشكلة العداء بين الأب والإبن تتّخذ أيضاً في حياة الشاعر دلالة شخصية كبيرة. إذ كان لجوفون، الإبن، أن يلاحق أباه الشيخ أمام المحاكم سعياً وراء حرمانه حقّه في تولّي شؤونه الخاصة، وهذه معركة انتهت بانتصار سوفوكل.

ما يكون إلى اللعب المجرّد. غير أنني سأحاول إقامة البرهان على أنه يشكّل بحد ذاته مفتاحاً لفهم الأسطورة. إليكم الامتحان المذكور:

«عندئذ وضعوا بينهم رداءً
وقالوا لكبيرهم مردوك:

يا ربّنا، إذا كان قَدَرُك أعظم من الآلهة الآخرين بالفعل
فتولَّ قيادتنا حتى «تميت وتُحيي»،

فيتحقق قدرك عندئذ.
فليُصدر فمك أمراً باضمحلال هذا الثوب فيضمحلّ
ثم فلتأمر ثانيةً فيعود هذا الثوب كما كان بتمامه وكماله.
عندئذ أمر مردوك بملء فمه، فأضمحلّ الثوب.
ثم أمر ثانية فإذا بالثوب كما كان.
وهكذا تأكد الآلهة آباؤه من قدرة كلماته.

فاطمأنوا ومحضوه تقديرهم وإعجابهم وقالوا: «إن مردوك لملك».

ماذا يعني هذا الامتحان؟ ألا نراه يتّصف بما تتّصف به الأفعال السحرية الشائعة من وقع عوضاً عن اعتباره امتحاناً قميناً بتحديد ما إذا كان مردوك قادراً على إلحاق الهزيمة بتيامات؟.

إن فهم مغزى هذا الإمتحان يستوجب منّا أن نتذكّر ما قلناه عن مشكلة الأميّة في معرض دراستنا لأسطورة أوديپ. فالأسطورة البابلية تشير بوضوح شديد إلى النزاع القائم بين مبدأ الأبيّة ومبدأ الأميّة في التنظيم المجتمعي والتنظيم الديني. إذ إن الأبناء الذكور قد انقلبوا هنا على شريعة الأم العظيمة. ولكن كيف تسنّى لهم أن ينتصروا رغم تفوّق النساء عليهم؟ ذلك أن النساء في النهاية، هنّ اللواتي يتّمتعن بملكة الخَلق الطبيعي، نظراً لقدرتهن على الحبل. بينما نجد الرجال، في هذا المجال، عقيمين. (أما أن يكون مني

الرجل ضرورياً هو الآخر لإنجاب الطفل بمثل ضرورة بويضة المرأة، فهذا أمر لا شك فيه. لكن هذه المعرفة تندرج في إطار العرض العلمي أكثر مما هي تعبير عن أمر بديهي بادٍ مباشرة للعيان كالحبل والولادة. إلى ذلك فمساهمة الأب في عملية «خلق» الولد تنتهي عند عملية التلقيح، بينما يقوم دور الأم على حمل الولد في أحشائها وعلى إنجابه وإرضاعه).

فإذا شئنا أن نعارض الأطروحة الفرويدية التي تعتبر أن «الرغبة بالقضيب» ظاهرة طبيعية في تكوين نفسية المرأة، أفلا تكون لدينا أسباب وجيهة تدعونا إلى الإفتراض أن الرجل كان يعاني، قبل تحقيق تفوقه على المرأة، من «الرغبة بالحبل» التي لا تزال حتى الآن تتجلّى عبر «حالات» عديدة؟ فحتى يتسنّى للرجل أن يهزم الأم لا بد له من البرهان على أنه ليس أدنى منها قيمة، وعلى أنه يتمتّع هو الآخر بموهبة التوليد. ولكن بما أنه لا يملك رحماً يَلِد [أو يولّد] فقد كان عليه أن يلد بطريقة أخرى: كان عليه أن «يخلق» بفمه، بكلماته، بأفكاره. هذا هو المغزى العميق الذي ينطوي عليه الإمتحان المذكور: فمردوك لن يكون باستطاعته قهر تيامات إلا إذا توصل إلى إقامة البرهان على أنه قادر، هو الآخر، على الخلق، ولكن بطريقة مختلفة. و«المحكّ» الذي أُخضع له يبيّن لنا مدى عمق التضارب والتنازع بين الذكر والأنثى الذي هو في أصل الصراع بين مردوك وتيامات، كما يوضح لنا أيّما توضيح النقطة الحسّاسة في تلك المعركة التي يعترض فيها كلّ من الجنسين على امتيازات الجنس الآخر. لقد تحقّق تفوّق الذكور مع انتصار مردوك ومن ثَمَّ صارت الولادة الطبيعية التي تتمتع بها المرأة متدنّية القيمة، بينما أخذ الرجل يمارس سيطرته التي تستند إلى قدرته على التوليد بفعل قوة الفكر، التي تعتبر شكلاً من أشكال الإنتاج المضمر في ثنايا تطور الحضارة البشرية بالذات.

أما الأسطورة التوارتيّة فتبدأ حيث تنتهي الأسطورة البابلية. فقد استتبّت سيطرة الآلهة الذكور في هذه الأسطورة بحيث لا يكاد يبقى أي أثر لملكوت الأميّة السابق. وغدا امتحان مردوك الموضوع الرئيسي لحكاية

الخلق التوراتية. فالله خلق العالم بكلمة منه. لم تعد المرأة ولا قدرتها الخلّاقة ضروريتين بعد الآن. بل إن المجرى الطبيعي للأحداث ـ أي كون المرأة هي التي تلد الرجل ـ انقلب رأساً على عقب. إذ وُلدت حواء من ضلع آدم (كما وُلدت أثينة من رأس زوس). غير أن إلغاء الغلبة الأميّة من الذاكرة لم يصبح، رغم ذلك، إلغاءً تاماً. فنحن نعود فنقع مع صورة حوّاء على تفوّق المرأة على الرجل. إذ إنها هي التي تبادر إلى أكل الثمرة المحرّمة، دون أن تستشير آدم مجرّد استشارة، بل إنها تعطيه إياها وحسب ليأكل منها. ثم لا يلبث آدم أن يكتشف سوء عمله، فيبدو بمثابة الأحمق والأخرق الذي لا يقوى على دفع التهمة عن نفسه. أما سيطرته فلم يستتبّ أمرها بصورة نهائية إلا بعد طرده من الجنّة. قال الله لحواء: «وتكون رغبتكِ متمحورة على زوجك، فتكون له السيادة عليكِ». فقيام سيطرة الرجل يشير إشارة لا لبس فيها إلى وضع سابق لم يكن فيه مسيطراً. أما بقايا الدور المسيطر الذي كانت تقوم به المرأة والذي كان لا يزال واضحاً في نصّ الأسطورة البابلية، فلا يسعنا أن نتعرّف إليها إلا عبر نشأة شريعة الرجل التي رافقت الاستبعاد التام لدور المرأة الخلّاق.

إن هذه الأسطورة تقدّم لنا مثلاً ممتازاً على عملية التحريف والرقابة التي يتبيّن أن دورها أساسي في التفسير الفرويدي للأحلام والأساطير. فالأسطورة التوراتية ما زالت تحتوي على ذكريات تنمّ عن المبادىء المجتمعية والدينية القديمة. لكن هذه المبادىء القديمة كانت تتعارض مع الفكرة الرئيسية السائدة في الزمن الذي صيغت فيه الأسطورة وكما وصلت إلينا، بحيث لم يكن بوسعها أن تعبّر عن نفسها بصورة واضحة وظاهرة. لذا لا نستطيع أن نتبيّن اليوم بقايا السستام القديم إلا من خلال بعض التفاصيل البسيطة (32) وبعض ردود الأفعال أو التعليقات، أو من خلال بعض

---

(32) من المحتمل أن تكون تيامات البابلية موجودة في الرواية التوراتية تحت اسم «تيهوم»، وهي الليل الدامس ذات الوجه المظلم.

الإلتباسات فضلاً عما نستشفّه في الروايات المتأخرة للأسطورة من صلات ضمنية بالمنوّعات القديمة التي تتناول الموضوع نفسه.

3 - القلنسوة الصغيرة الحمراء

إن حكاية القلنسوة الصغيرة الحمراء تشكّل شهادة بارزة على وجهة النظر الفرويدية وتُلقي في الوقت نفسه ضوءًا ساطعاً على موضوع النزاع بين مبدأي الذكر والأنثى الذي نجده في الثلاثية الأوديبية وفي أسطورة الخلق.

فلنستمع إلى حكاية القلنسوة الصغيرة الحمراء:

يُحكى أنه كانت هناك بنت قروية صغيرة لطيفة لم يكن ثمة أجمل منها. وكانت أمها تحبها حباً شديداً كما كانت جدّتها تحبها حباً أشد. وقد حاكت لها تلك الأم الطيبة قلنسوة صغيرة من المخمل الأحمر كانت تليق بها كثيراً بحيث إن الجميع أطلقوا عليها اسم القلنسوة الصغيرة الحمراء.

وفي ذات يوم صنعت أمها نوعاً من الحلوى وقالت لها: «اذهبي وتفقّدي جدتكِ، فقد قيل لها إنها مريضة. واحملي لها هذه الحلوى وهذا الحُقّ من الزبدة». فانطلقت القلنسوة الصغيرة الحمراء ذاهبة إلى بيت جدّتها التي كانت تقيم في قرية أخرى. وأثناء مرورها في الغابة التقت بالذئب المكّار الذي كان يرغب رغبة شديدة بافتراسها لكنه لم يجرؤ على ذلك نظراً لوجود بعض الحطابين في الغابة. فسألها إلى أين هي ذاهبة. فقالت له الطفلة المسكينة وهي لا تعلم ما في التوقف لمحادثة الذئاب من خطورة:

«إنني ذاهبة لزيارة جدتي، وأنا أحمل إليها هذه الحلوى وهذا الحقّ من الزبدة التي أرسلتها لها والدتي».

وسأل الذئب: وهل تقيم جدتك بعيداً من هنا؟

قالت القلنسوة الصغيرة الحمراء: نعم. إنها تقيم خلف تلك الطاحونة التي تراها. في أول منزل من منازل القرية.

قال الذئب: حسناً. سأذهب لزيارتها أنا أيضاً. لكنني سأذهب من هذه الطريق واذهبي أنت من الطريق الأخرى. وسنرى من يصل قبل الآخر».

أخذ الذئب يعدو بكل ما أُوتي من قوة عبر الطريق القصيرة التي اختارها، وذهبت الطفلة عبر الطريق الطويلة، فأخذت تتسلّى بقطف البندق ومطاردة الفراشات وتشكيل باقات من الأزهار التي وجدتها في طريقها.

أما الذئب فلم يستغرق وقتاً طويلاً للوصول إلى منزل الجدّة فقرع الباب: طقْ، طقْ.

«من الطارق»؟

قال الذئب وهو يحرص على تقليد صوت الطفلة: «أنا ابنتك أنا القلنسوة الصغيرة الحمراء، وقد جئتك ببعض الحلوى وشيء من الزبدة أرسلتها لك والدتي».

وكانت الجدّة جالسة في فراشها لأنها كانت لا تزال متوعّكة، فقال:

«شدّي الخابور فتسقط الساقوطة».

شدّ الذئب الخابور فانفتح الباب. وسرعان ما انقضّ على المرأة المسكينة وافترسها بلمح البصر، إذ إنه لم يكن قد أكل شيئاً منذ ثلاثة أيام. ثم إنه أغلق الباب ونام في فراش الجدّة بانتظار القلنسوة الصغيرة الحمراء التي ما لبثت بعد وقت قصير أن قرعت الباب: طقْ، طقْ، طقْ:

«من الطارق»؟

سمعت القلنسوة الصغيرة الحمراء صوت الذئب الأجشّ فأوجست خيفة في بادىء الأمر، لكنها ظنّت أن جدّتها مصابة بالزكام، فأجابت «أنا ابنتك، أنا القلنسوة الصغيرة الحمراء، وقد جئتك ببعض الحلوى وبحُقّ من الزبدة أرسلتها لك والدتي».

حاول الذئب أن يلطّف صوته قليلاً وقال:

«شدّي الخابور فتسقط الساقوطة».

ثم إنه لما رآها تدلف من الباب دسّ نفسه في الفراش وغطّى رأسه باللحاف وقال: «ضعي الحلوى والزبدة في الخزانة، وتعالي نامي بجانبي».

خلعت القلنسوة الصغيرة الحمراء ثيابها وأوت إلى الفراش ثم ما لبثت أن تعجّبت حين رأت كيف تبدو جدّتها في عريها. فقالت لها:

«يا لطول ذراعيك، يا جدتي!

ـ هذا لكي أعانقك كل المعانقة، يا بنيّتي!

ـ يا لطول ساقيك، يا جدتي!

ـ هذا لكي أجري كل الجري، يا بنيّتي!

ـ يا لطول أذنيك، يا جدتي!

ـ هذا لكي أسمعك كل السمع، يا بنيّتي!

ـ يا لاتّساع عينيك، يا جدتي!

ـ هذا لكي أرى كل الرؤية، يا بنيّتي!

ـ يا لطول أسنانك، يا جدتي!

ـ هذا لكي أفترسك كل الإفتراس!».

وما أتمّ الذئب كلامه حتى انقضّ على القلنسوة الصغيرة الحمراء وافترسها.

ولما شبع الذئب عاد إلى الفراش ونام نوماً عميقاً وأخذ يشخر شخيراً شديداً. في تلك الأثناء مرّ أحد الصيادين قرب البيت، ولم يستطع إلا أن يفكر بينه وبين نفسه: «كيف يتفق لهذه المرأة العجوز أن تشخر كل هذا الشخير! ينبغي لي أن أرى ما إذا كانت بحاجة لشيء».

فدخل إلى البيت، ثم اقترب من السرير، واكتشف وجود الذئب فيه: «يا إلهي! ما الذي أجده هنا! الحقّ أنه قد طال بحثي عنك!».

وفي اللحظة التي كاد يطلق النار فيها على الحيوان البغيض، خطر له أنه ربما كان قد افترس الجدّة، وأنه ربما كان لا يزال هناك متّسع من الوقت لإنقاذها. فلم يطلق النار، بل تنـاول مقصّاً كبيراً وأخذ يشقّ به بطن الذئب المستغرق في النوم. وما إن أخذ يقصّ بطنه حتى بدت له القلنسوة الصغيرة الحمراء المخمليّة، فأمعن في القصّ، فما كان من البنت الصغيرة إلا أن اندفعت خارجة من جوف الذئب، وصاحت قائلة: «آه! كم عانيت من الخوف! ما أشدّ الظلمة في جوف الذئب!» ثم إن الجدة خرجت هي الأخرى من جوف الذئب، لكنها كانت تكاد لا تقوى على التقاط أنفاسها. غير أن القلنسوة الصغيرة الحمراء جلبت حجارة كبيرة وملأت بها جوف الذئب. فلما استيقظ من النوم وأراد الخروج من الكوخ، كانت الحجارة ثقيلة جداً بحيث سقط من شدّة ثقلها أرضاً ومات.

عندئذ ارتاح بال الثلاثة جميعاً. فعمد الصياد إلى سلخ جلد الذئب وعاد به إلى منزله. وجلست الجدة تتذوق طعم الحلوى والزبدة، أمـا القلنسوة الصغيرة الحمراء فأخذت تحدث نفسها قائلة: «لن أحيد بعد اليوم، ما حييت، عن الطريق المستقيم، ولن أتسكّع، ما حييت، في الغابات، إذا كانت أمي قد نهتني عن ذلك».

إن المرء يستطيع أن يفهم القسم الأعظم من رمزية هذه الحكاية دون صعوبة تذكر. فالقلنسوة المخملية الصغيرة الحمراء رمز لمجيء العـادة الشهرية. والبنت التي تحكي الحكاية مغامراتها كانت قد بلغت وغدت امرأة وصار عليها الأن أن تواجه المشكلات الجنسية. وتوصيتها بأن لا تحيد عن الطريق حتى لا تقع وتكسر حُقّ الزبدة إشارة واضحة إلى تنبيهها لمخاطر العلاقة الجنسية وفقدان البكارة. لقد استيقظت شهية الذئب الجنسية عندما رأى الفتاة. فحاول إغواءها بأن دعاها إلى التأمل في ما حولها وإلى الإستماع لتغاريد العصافير العذبة. وقد فتحت القلنسوة الصغيـرة الحمراء عينين واسعتين على هذا العالم وعملت بنصيحة الذئب فراحت تتجوّل في أعماق الغابة. ولما أحسّت بشيء من تأنيب الضمير أخذت تبرّر لنفسها ما تقوم به

بصورة عقلانية مميّزة: إذ لماذا ينبغي أن يؤنبها ضميرها ما دامت مقتنعة بأن جدّتها ستكون مسرورة بهذه الزهور التي إنما تقطفها لتقدمها إليها؟

لكن هذا الإنحراف عن طريق الفضيلة المستقيم ما لبث أن استتبع عقاباً صارماً. إذ تنكّر الذئب بصورة الجدّة وافترس القلنسوة الصغيرة الحمراء على براءتها. ولما هدأت سورة جوعه، استلقى وأخلد إلى النوم.

حتى هنا، يبدو أن الحكاية تنمّ عن موضوع بسيط وحيد يحمل طابع الموعظة والعبرة ويتعلّق بالمخاطر التي تنجم عن الوقوع في غواية العلاقة الجنسية. لكن على المحلّل أن يمضي بالتحليل قُدُماً إلى الأمام، فيتساءل عن دور الرجل وعن كيفية تقديم المسألة الجنسية.

إن الذكَر يوصف في هذه الحكاية باعتباره حيواناً كاسراً ماكراً. كما أن الفعل الجنسي يصوّر باعتباره عملاً افتراسياً يعمد الذكُر بموجبه إلى افتراس الأنثى. لكن هذه النظرة لا تتفق مع وجهة نظر المرأة التي تحب الرجل وتجد متعة في العلاقة الجنسية. أفلا نجد هنا تعبيراً عن هذا التناقض العميق الذي يجعل الرجل من جهة وجوهر العلاقة الجنسية من جهة أخرى على طرفي نقيض؟ ومهما يكن من أمر فإن الكره الذي تكنّه المرأة للرجل والأفكار المسبقة التي تحملها ضدّه يبدوان بمزيد من الوضوح في نهاية الحكاية. إذ إن علينا هنا، كما في الأسطورة البابلية، أن نتذكّر أن تفوّق المرأة يتلخص في كونها قادرة على الحبل بالأطفال. فكيف يبدو الذئب، بناء عليه، موضوعاً للسخرية والمسخرة؟ بأن يصار إلى إبراز محاولته التي بذلها حين أراد أن يقوم بدور المرأة الحامل التي تنطوي، في ذاتها، على بذور الحياة. هكذا عمدت القلنسوة الصغيرة الحمراء إلى ملء جوف الحيوان المذكور بالحجارة ـ بالحجارة، رمز العقم ـ فسقط الذئب ومات. لقد عوقب الذئب على فعلته بموجب قانون الثأر البدائي. عوقب بناءً على جرمه: فقُتل بالحجارة، رمز العقم، التي تهزأ من انتحاله لصفة الخصب التي تتمتّع بها المرأة.

إن هذه الحكاية التي يجسّد أشخاصها الثلاثة الرئيسيون ثلاثة أجيال بموجب سلسلة النسب النسائية ـ إذ إن الصياد يعتبر، في النهاية، صورة اصطلاحية عن الأب، ولا وزن فعلياً له ـ إنما تسلط الضوء الساطع على مسألة النزاع بين الجنسين: إنها حكاية انتصار المرأة التي تكره الرجل، والتي تجد تحقيق ذاتها في انتصارها، علماً بأن هذا الإنتصار يجعل الرجل يخرج من المعركة منتصراً، خلافاً لما هي الحال في أسطورة أوديپ.

4 - طقس السبت

إن الرموز التي أتينا على ذكرها حتى الآن هي صور وكلمات موحية تمثّل فكرة أو شعوراً أو تفكيراً. لكنّ هناك نوعاً آخر من الرموز التي لا تقلّ دلالة ومغزى في تاريخ الإنسان عن معنى الرموز التي نجدها في الأحلام والأساطير والحكايات. وأنا أفكّر هنا بالطقوس الرمزية حيث يمثّل الفعل ـ لا الكلمة أو الصورة ـ خبرة جوانيّة. إننا نتّبع كلنا مثل هذه الطقوس الرمزية في حياتنا اليومية. فإذا نحن رفعنا قبعتنا على سبيل الإحترام ـ أو حنينا رأسنا على سبيل الإكرام، أو شدَدْنا على يد أحد إذ نصافحه تعبيراً عن صداقتنا، فإننا نتصرّف ـ عوضاً عن أن نتكلم ـ بصورة رمزية. إن مثل هذه الرموز التي ذكرناها الآن أمور بسيطة يسيرة الفهم شأنها بالضبط شأن بعض الأحلام التي يفهمها الجميع دون الحاجة إلى بلورة لاحقة من أجل فهمها. وبعض الرموز الدينية هي الأخرى، قد تكون في غاية البساطة، كتلك العادة اليهودية، مثلاً، التي تقتضي تمزيق الثياب تدليلاً على الحداد. غير أن هناك طقوساً أخرى، كطقس السبت، قد لا تقلّ تعقيداً عن اللغة الرمزية التي تتكوّن منها الأحلام والأساطير، فهي تتطلب بالتالي تأويلاً واجتهاداً.

إن قواعد الالتزام بالسبت تحتل مكانة بارزة في العهد القديم [التوراة]. والواقع أنها من بين الوصايا العشر الوصية الوحيدة التي تنصّ على التقيّد بطقس معيّن: «تذكّر أن يوم السبت ينبغي أن يكون يوماً مقدّساً. فعليك أن تعمل ستة أيام وأن تنجز كل أعمالك، أما اليوم السابع فهو السبت

المكرّس للرب إلهك. في هذا اليوم ليس لك أن تقوم بأي عمل، لا أنت ولا ابنك ولا ابنتك ولا خدمك ولا خادماتك ولا ماشيتك ولا الغريب الذي استقبلته في بيتك. إذ إن الرب إلٰهك خلق السماء والأرض والبحر وكل ما فيها وعليها ثم استراح في اليوم السابع: فالرب بارك يوم السبت إذاً وقدّسه» (سفر الخروج 20 ,8„ II) . أما الصيغة الثانية من الوصايا العشر (سفر التثنية 5 , 12 , 15) فهي تشير من جديد إلى التقيّد بالسبت رغم أنها لا تتحدث أبداً عن استراحة الرب في اليوم السابع، بل إن كل ما فيها يتعلق بالخروج، أي بخروج العبرانيين من مصر: «تذكّر أنك كنت خادماً في أرض مصر، وأن الرب إلٰهك أخرجك منها بيده القادرة، بأن مدّ يده وحسب. لذا أمرك الرب إلٰهك بأن تتقيّد [باحترام] يوم السبت».

إن مؤسسة السبت لم تعد تشكّل مشكلة بالنسبة للذهن الحديث. ففكرة أن يرتاح الإنسان من عناء العمل يوماً واحداً في الأسبوع صارت بمثابة تحصيل الحاصل، بل بمثابة الأمر المفروغ منه. إنها إجراء صحيّ مجتمعي لازم من أجل منح الإنسان الراحة الجسدية والذهنية، وما يحتاج إليه من استرخاء وارتياح يمكّنانه من الإنصراف من جديد إلى عمله طيلة أسبوع آخر. وربما كان هذا التفسير صحيحاً بحد ذاته، لكنه لا يُجيب عن الأسئلة التي تطرح نفسها عندما نولي انتباهاً خاصاً للشريعة التوراتية في ما عني السبت، وخاصة لما عنى طقس السبت كما طورته التقاليد ما بعد التوراتيّة.

لماذا كان هذا التشريع المتعلّق بالصحة المجتمعية ذا أهمية بالغة بحيث كان في عداد الوصايا الإلهية التي لا تنصّ إلا على المبادىء الدينية والخلقية الأساسية؟ ولماذا يجد تفسيره في راحة الربّ في اليوم السابع، وما الذي تعنيه تلك «الراحة»؟ فهل أن الرب يتمتّع بصفات تشبه صفات البشر بحيث يحتاج إلى الراحة بعد ستة أيام من عناء العمل؟ ولماذا كان السبت في الصيغة الثانية من الوصايا العشر قد فرض باسم الحرية لا باسم الإستشهاد براحة الرب؟ وما القاسم المشترك بين هذين التفسيرين؟ إلى ذلك ـ وربما كان هذا هو السؤال الأهم ـ كيف لنا أن نفهم ملابسات طقس السبت في

ضوء التفسير الحديث للراحة باعتبارها قاعدة من قواعد الصحة المجتمعية؟ إذ إن العهد القديم يعتبر «التقاط الحطب» (سفر العدد ٤، ٣٢) بمثابة خرق لشريعة السبت يعاقب فاعله بالموت. وبعد ذلك بمدّة لم يعد «العمل» بالمعنى الحديث للكلمة هو الأمر الممنوع، بل صار المنع يطاول كل أنواع النشاط، كإشعال النار مثلاً، ولو على سبيل التمتّع بدفئها وحتى ولو كان ذلك لا يستلزم بذل أي جهد، أو كالتقاط قشة أو قطف وردة، أو حمل شيء مهما كان وزنه خفيفاً حتى ولو كان منديلاً. كل ذلك لا يشير إلى «العمل» بالمعنى الجسدي للكلمة. حتى أن تجنّبه يعتبر في كثير من الأحيان مدعاة للإنزعاج والإستياء أكثر من القيام به. فهل نحن هنا حيال صيغ من المبالغات الفاضحة والإكراهية التي كانت تتعلق بالأصل بطقس «محبَّب للقلب»، أم أن فهمنا للطقوس فهم مغلوط ينبغي إعادة النظر فيه؟

فإذا نحن تناولنا الدلالة الرمزية للطقس السبتي بشيء من التفصيل تبيّن لنا أن هذا الطقس لا يتعلّق أبداً بضرب من الهوس المتشدّد أو المتطرّف، بل يتعلّق بتصورات للعمل والراحة مختلفة عن تصوّرنا الحديث.

ولنبدأ بالنقطة الأساسية، وهي أن الفهم التوراتي ومن بعده الفهم التلمودي للعمل لا يتضّمنان فقط مجرّد بذل الجهد الجسدي، بل إن بوسعنا أن نحدّدهما كما يلي: «إن العمل يدل على كل وضع من الأوضاع، بنّاءً كان أو هدّاماً، يجمع بين الإنسان والعالم الطبيعي. فالراحة تدل على حالة من حالات السلم بين الإنسان والطبيعة. إذ ينبغي على الإنسان أن يدع الطبيعة على حالها فلا يغيّر فيها أدنى تغيير، لا على سبيل البناء وعلى سبيل الهدم. وأي تغيير بسيط يُدخله الإنسان على العملية الطبيعية يُعتبر خرقاً «للراحة». والسبت هو يوم السلم بين الإنسان والطبيعة. أما العمل فهو دالول على الإخلال بالتوازن بين الإنسان والطبيعة. انطلاقاً من هذا التعريف يصبح بوسعنا إدراك معنى الطقس السبتي. فالواقع أن كل عمل «كبير» ـ كالحراثة أو البناء ـ يُعتبر عملاً، سواء هنا أو في فهمنا الحديث. لكن القيام بإشعال عود ثقاب، أو القيام بالتقاط قشّة إنما يُعتبران عملين يرمزان إلى تدخّل من قبل

الإنسان في نظام الطبيعة ونسقها حتى ولو كانا لا يتطلّبان أيّ جهد. إنهما يُعبرّان عن خرق حالة السلم بين الإنسان والطبيعة.

بناء على هذا المبدأ نستطيع أن نفهم لماذا كان التلمود يحرّم أن يحمل المرء أيّ شيء كان حتى ولو كان وزنه لا يُذكَر. والواقع أن حمل شيء ما لا يُعتبر أمراً محرّماً بما هو حمل. فأنا أستطيع أن أحمل حملاً ثقيلاً في بيتي أو في أرضي دون أن أخرق بذلك طقس السبت. لكنه لا يجوز لي أن أحمل شيئاً، ولو كان منديلاً، فأنقله من مكان إلى آخر، كأن أنقله مثلاً من حيّز بيتي الخاص إلى حيّز الشارع العام. ذلك أن هذا التشريع ما هو إلا امتداد لفكرة حالة السلم ونقلٌ لها من الملكوت الطبيعي إلى الملكوت المجتمعي. فكما أنّ على الإنسان أن لا يتدخّل لـلإخلال بتوازن الطبيعة، كذلك عليه أن يتجنّب القيام بتغيير النظام المجتمعي ونسقه. هذا لا يعني فقط أن عليه الإمتناع عن أي عمل كان، بل يعني أيضاً أن عليه تجنّب ذلك الشكل الذي يعتبر أقدم أشكال تحويل الملكية، أي كل تحويل موضعي، أو كل تحويل من حيّز إلى حيّز آخر.

إن السبت يرمز إلى حالة من الإنسجام التامّ بين الإنسان والطبيعة فضلاً عن الإنسجام التامّ بين الإنسان والإنسان. وعندما يمتنع الإنسان عن العمل ـ أي عندما يمتنع عن التدخّل في نسق الطبيعة وعن افتعال التغيير في معطيات النسق المجتمعي ـ يتحرّر من قيود الطبيعة ومن قيود الزمن، وذلك خلال يوم في الأسبوع على الأقلّ.

لكن المعنى العام لهذه الفكرة لا يتكشّف لنا إلا من خلال الفلسفة التوراتية للعلاقات بين الإنسان والطبيعة. فقبل سقوط آدم ـ أي قبل أن يصبح للإنسان عقل ـ كان هذا الإنسان يعيش حالة انسجام تامة مع الطبيعة. وأول فعل من أفعال المعصية، وهو الفعل الذي أسفر في الوقت نفسه عن ولادة الحرية البشرية، كان قد أدّى بالإنسان إلى «فتح عينيه». ومنذ ذلك الحين صار بوسعه أن يميّز بين الخير والشر، وصار يعي نفسه ويعي

الآخرين، علماً أن الإيّا والآخر ليسا سوى أمر واحد، وأن الأنا والأنت مرتبطان بروابط المحبّة، فلا يشكلان من ثمّ إلا واحداً. كان التاريخ البشري قد بدأ منذ ذلك الحين. وكان الله قد لعن الإنسان بسبب معصيته. وأعلنت حالة العداء والصراع بين الإنسان والحيوانات («وسأكرّس حالة العداء بينكِ (الحيّة) وبين المرأة، بين نسلك ونسلها، فتسحق رأسك وتلسعين عقبها»)، ثم بين الإنسان والأرض («فلتكن الأرض ملعونة بالنسبة إليك، فلا تجني منها غذاءك إلا بشقّ النفس كل يوم. ولينبت لك الشوك والعليق. ولتأكل أعشاب الحقول. وبعرق جبينك تأكل خبزك، إلى أن يحين موعد عودتك إلى جوف تلك الأرض»)، وبين الرجل والمرأة («فترغبين زوجك وتكون له السيادة عليك»)، وبين المرأة ووظيفتها الطبيعية («وتحملين أبناءك بحزن وتعاسة»). لقد تحول الإنسجام الأصلي الذي كان قائماً قبل نشوء الفرد إلى نزاع وصراع [33].

فما هي إذاً غاية الإنسان، من خلال المناظير النبوية، إن لم تكن أن يعيش من جديد حالة السلم والإنسجام بينه وبين إخوانه البشر، بينه وبين الحيوانات والأرض؟ إن حالة الإنسجام الجديدة هذه مختلفة كل الإختلاف عن السلم الفردوسي. فهي لن تسود إلا إذا تطور الكائن البشري ونما كل النماء بحيث يصبح إنساناً بالفعل، إلا إذا عرف الحقيقة ومارس العدل، إلا إذا شحذ قوى عقله إلى حدّ يحرّره من تبعيّته لأمثاله البشر ومن عبوديته لأهوائه اللاعقلانية. إن الأوصاف التي استفاض الأنبياء بالكلام عنها تحفل بالرموز التي تعبّر عن هذه الفكرة. فالأرض ستصبح حينذاك من جديد خصبة كل الخصوبة، وتتحول الرماح والسيوف إلى محاريث للفلاحة، ويعيش الأسد والحمل بسلام ووئام، فلا يعود ثمّة حروب على وجه الأرض، وتحمل النساء أطفالهن بلا ألم (التلمود) وتتوحد البشرية جمعاء في ظل

---

(33) انظر أريك فروم، الهروب من الحرية ـ نيويورك، 1941.
- E. Fromm, Escape from freedom, New York, 1941.

الحقيقة والمحبة. وهذا الإنسجام الجديد الذي لن يتحقق إلا في ختام التطور التاريخي يجد رمزاً له في صورة المخلّص [المسيح].

من هنا يصبح من الممكن فهم المعنى الحقيقي لطقس السبت. فالسبت هو استباق لأزمنة الخلاص، كما أن مرحلة الخلاص نفسها تسمّى «السبت الدائم». والحق أن السبت هو أكثر من استباق رمزي لعصر الخلاص. إذ يجب اعتباره بمثابة الممهّد الفعلي له. وكما يقول التلمود «إذا تقيّد شعب إسرائيل تقيداً تاماً بالسبت كما لو كان رجلاً واحداً فإن المخلّص سيظهر». فالراحة والإمتناع عن العمل ينمّان والحالة هذه عن دلالة مختلفة تماماً عما تعنيه مقولة الإرتياح الحديثة. ففي حالة الراحة، يستبق الإنسان حالة الحرية التي قد تتحقق عند الإقتضاء. وعلاقات الإنسان بالطبيعة وعلاقات الإنسان بـالإنسان، هي بالدرجة الأولى علاقات انسجام وتوافق وسلام. أما العمل فهو رمز للنزاع وانعدام الإنسجام. بينما الراحة تعبير عن السلام والكرامة والحرية.

في ضوء هذا التفسير نستطيع أن نجد أجوبة على بعض الأسئلة التي طرحناها آنفاً. فإذا كان طقس السبت يحتلّ في الديانة التوراتية هذه المكانة البارزة فلأنه يعني أكثر من مجرّد الإلتزام أو التقيّد «بيوم للراحة» بالمعنى الذي يفهمه المعاصرون. إنه رمز للخلاص وللحرية. وهذا أيضاً معنى راحة الرب. إذ إن هذه الراحة لا تفرض نفسها بالضرورة على الرب بسبب التعب، بل إنها تعبّر عن الفكرة القائلة بأن عمليّة الخلق مهما كانت عظيمة فإن السلام يظل عملية أعظم وأنبل. وأن العمل الذي قام به الرب ليس عملاً متعالياً أو متعجرفاً. فإن كان عليه أن يرتاح فإن ذلك لا يعود إلى تعب أو نصب بل يعود إلى أنه حرّ وإلى أنه لا يُعتبر ربّاً بكل معنى الكلمة إلا إذ انقطع عن العمل. والأمر نفسه يصحّ على الإنسان الإنسان عندما لا يعمل، أي عندما يكون في حالة سلام ووئام مع الملكوت البشري: لذا كانت وصيّة التقيّد بالسبت تجد مبرّرها تارة في خلود الرب إلى الراحة وطوراً في الهروب من

مصر. لكن هذين الحدثين ينطويان معاً على دلالة واحدة فضلاً عن أن واحدهما يفسّر الآخر: ذلك أن الراحة حرّية.

لا أريد أن أختتم هذا العرض قبل أن أُشير باختصار إلى بعض الأوجه الأخرى التي ينطوي عليها الطقس السبتي والتي ربما كانت تساعد على توضيح فهمه على نحو أكمل.

إذ يبدو أن السبت كان في بلاد بابل القديمة عبارة عن يوم مقدّس يُحتفل به في اليوم السابع من الأسبوع (شاپاتو). لكن معنى السبت البابلي لا يتطابق كلياً مع دلالة السبت التوراتي. فقد كان الشاپاتو يوم حِداد ومعاقبة للذات. كان يوماً قاتماً يُهدى إلى كوكب زُحَل (وما زال الـ Saturday [السبت] بالإنكليزية حتى اليوم يوماً مكرساً، من حيث تسميته، لـ Saturne— إنه «يوم زُحَل» Saturn's day إذ يُرجى من إهدائه هذا اليوم تهدئة سورة غضبه عن طريق إلحاق القصاص والعقاب بالذات. ثم ما لبثت طبيعة هذا اليوم أن تغيّرت شيئاً فشيئاً. ففقد حتى في العهد القديم، طابع القصاص والحداد، ولم يعد يوماً «طالحاً» بل يوماً «صالحاً»، لم يعد يوماً «مضرّاً» بل يوماً «مفيداً» مكرّساً لسعادة الإنسان. وفي ما بعد، ما لبث السبت أن اتّخذ دلالة مناقضة ليوم الشاپاتو المشؤوم: فصار السبت مدعاة للبهجة والسرور. كما صار الأكل والشرب واللهو وإطلاق العنان للميول الجنسية أمور تضاف إلى دراسة الكتابات المقدّسة ونصوص الديانات المتأخرة. وهذا ما طبع احتفال الشعب اليهودي بيوم السبت طيلة الألفي سنة الماضية. فقد تحوّل السبت من يوم خضوع وانصياع لقوى زُحَل الشيطانية، إلى يوم حرية وبهجة. ونحن لا يسعنا أن نفهم هذا التحوّل الذي طرأ على دلالة ذلك اليوم وصيغة الإحتفال به إلا إذا أخذنا بالإعتبار دلالة زُحل بالذات. فزُحل إنما يرمز، بموجب التقاليد القديمة المتعلقة بالتنجيم والميتافيزيقا إلى الموت. والإنسان بحكم تمتّعه، كما يتمتّع الرب، بالنفس والعقل والمحبة والحرية لا يعود يخضع لا للزمان ولا للموت. غير أنه بحكم كونه حيواناً ذا جسدٍ محكومٍ بقوانين الطبيعة، فإنه عبد خاضع للزمان وللموت. ولذلك كان

البابليون يسعون إلى تهدئة سيّد الزمان بأن يميتوا أنفسهم. أما التوراة فقد حاولت على طريقتها أن تجد حلاً لهذه المشكلة العويصة عبر فهمها للسبت فهماً جديداً: فإذا أنت وضعت حدّاً، خلال يوم واحد، للصراع بين الإنسان والطبيعة فإنك تلغي بذلك مجرى الزمن. ألا يصبح الزمان في حكم الملغيّ عندما لا يعود ثمة تغيّر ولا عمل ولا تدخّل من قِبَل الإنسان؟ فالمسألة إذاً لم تعد مسألة سبت ينحني فيه الإنسان أمام سيّد الزمان. بل إن السبت التوراتي يرمز، بالعكس، إلى انتصار الإنسان على الزمان، إذ يعلّق الزمان تحليقه، ويُخلَع زُحل عن عرش اليوم الذي كان يشكل امبراطوريته، فلم يعد ملكاً على «يوم زحل» [ساترداي].

5 ـ رواية كافكا «الدعوى».

تقدّم لنا رواية كافكا [34] مثلاً بارزاً على العمل الفني المكتوب بلغة رمزية. فنحن نجد فيها، كما في كثير من الأحلام، أحداثاً متعاقبة قد يكون كلٌ منها على حدة حدثاً عينيّاً وممكن الحصول. غير أن هذه الأحداث بمجملها تُعتبر أحداثاً خيالية مستحيلة. فإذا توخّينا فهم الرواية كان علينا أن نقرأها كما لو كنّا نستمع إلى حلم ـ إلى حلم طويل معقّد تتسلسل فيه الأحداث الخارجية عبر الزمان والمكان، رغم كونها تصويراً لأفكار الحالم ومشاعره الداخلية، وهو هنا السيد ك. بطل الرواية.

تبدأ الرواية بجملة تثير بعض التعجّب: «لا شك في أن هناك من وشى بيوسف ك. إذ جرى توقيفه ذات صباح دون أن يأتي بأي سوء». نستطيع أن نقول إذاً إن ك. بدأ حلمه مع بداية وعيه بأنه هناك من «أوقفه». ولكن ماذا تعني كلمة «أوقف» هذه؟ إنها كلمة تثير الإنتباه ذات معنى مزدوج: «فتوقيف» المرء قد تعني زجّه في السجن من قبل ضباط البوليس. كما أن «توقيفه» قد

---

(34) كافكا، الدعوى.

- Kafka, le procés.

تعني أيضاً وضع حدّ لحركة نموّه وتطوره. فالمرء المتهم يجرى «توقيفه» من قِبَل البوليس، كما «يتوقّف» الجسم المتعضّي عن حركة نموّه الطبيعي. إن الحكاية في محتواها الظاهر تستعمل كلمة «توقّف» بالمعنى الأول. غير أن دلالتها الرمزية ينبغي أن تفهم حسب المعنى الثاني. لقد أدرك ك. أنه «توقّف»، بمعنى أن حركة نموّه الخاص قد أُعيقت.

ويشرح لنا كافكا في مقطع قصير وبليغ لماذا جرى توقيف ك. فيُفهم من هذا المقطع أن أسباب هذا التوقيف ينبغي البحث عنها في طريقة عيشه بالذات.

«في بداية ذلك العام كان ك. قد اعتاد على أن يقوم، عند خروجه من مكتبه الذي يظل فيه عادة حتى التاسعة، بنزهة قصيرة، إما بمفرده وإما مع بعض زملائه، كما اعتاد أن يُنهي سهرته في المقهى حيث كان يظل عادة حتى الحادية عشرة فيلتقي مع بعض الرجال المسنّين حول طاولة حُجِزت لهم. لكن هذا البرنامج كان يشهد بعض الخروقات: إذ كان مدير المصرف الذي يقدّر عمله وجدّيته تقديراً شديداً يدعوه في بعض الأحيان إلى النزهة في سيارته أو إلى تناول العشاء معه في ڤيلته. إلى ذلك، كان ك. يذهب مرة في الأسبوع لزيارة فتاة اسمها إلسا وهي فتاة كانت تعمل طوال الليل خادمة في مقهى فلم تكن تستقبل زوارها خلال النهار إلا وهي في سريرها».

حياة فارغة، رتيبة، عقيمة، خالية من الحب والإبداع. والواقع أنه كان «موقوفاً» وكان يسمع صوت ضميره يحدثه عن توقفه وعن الخطر الذي يتهدّد شخصيته.

أما الجملة الثانية فتخبرنا «أن الطباخة التي تعمل في شقة السيدة غروباش حيث كان يقيم، والتي كانت تحمل إليه الفطور في الثامنة من صباح كل يوم، لم تأتِ إلى عملها في ذلك اليوم. الأمر الذي لم يحصل أبداً قبل ذلك». قد يبدو هذا الحدث التفصيلي عديم الأهمية. والواقع أن الأمر لا يخلو من العبث، إذ لا يعقل أن يعمد ك. بعد خبر توقيفه الصاعق

إلى الإهتمام بمثل هذا التفصيل المبتذل التافه، من أن إفطاره لم يُحمل إليه عند الصباح، لكن هذا التفصيل الذي يبدو في ظاهره عديم الأهمية يحتوي، كما في الكثير من الأحلام، على معلومات هامة عن مزاج السيد ك. إذ إن كل جهوده تتجّه نحو الرغبة في الأخذ من الآخرين دون أن يُعطي، من جهته، شيئاً أو أن يفعل شيئاً.

كان مرتَهناً للآخرين الذين كانوا يطعمونه ويعتنون به ويتولون حمايته. كان لا يزال طفلاً، تابعاً لأمه، منتظراً كل شيء من مساعدتها، بل إنه كان يستخدمها وبمعنى من المعاني «يتلاعب» بها. وكما هي الحال بالنسبة للأشخاص الذين اتخذت حياتهم هذا المنحنى، كان اهتمام ك. الرئيسي يتركّز على أن يبدو جميلاً ولطيفاً، خاصة في نظر النساء اللواتي كنّ يُعطينه ما هو بحاجة إليه. أما أشدّ ما كان يخشاه فهو أن يبادر أحدهم إلى الإعراب عن غضبه منه أو أن يُحرم مما كان يعطى له. كان يعتقد أن مصدر الأمور الخيّرة جميعاً يقع خارجه هو، وأن مشكلة الحياة نفسها تتلخّص عنده في تجنّب المخاطر التي قد تؤدي به إلى فقدان النعم التي تأتيه من ذلك المصدر. فما الذي يُفترض أن يؤدي إليه هذا كله إن لم يكن إلى غياب الشعور بمقدرته الخاصة وإلى الخوف الشديد من أن يتخلى عنه الشخص أو الأشخاص الذين كان تابعاً لهم؟

كان ك. لا يدري من اتّهمه ولا ما التهمة الموجهة إليه. فكان يتساءل: «من عساهم يكونون، هؤلاء القوم؟ وعمَّ يتحدثون؟ وما هي السلطة التي يمثلونها؟».

وعندما كان يتحدث بعد ذلك مع العميد ـ وهو ذو رتبة رفيعة في السلك القضائي ـ تبلور صوته بصورة أوضح. وطرح عليه ك. كل أنواع الأسئلة التي لا صلة لها بالمشكلة الرئيسية التي هو بصددها والتي هي بالضبط موضوع اتهامه. إلا أن الأجوبة التي قدّمها للعميد المذكور كانت تحتوي على أهم التوضيحات التي كان من الممكن أن يقدّمها ك. نفسه عمّا

يتعلق به بالذات ـ شأنه شأن أي فرد مضطرب النفسية يحاول أن يجد دعماً وعوناً لدى الآخرين. فعندما قال العميد: «. . . ورغم أنني لا أجيب عن أسئلتك، فإنني أنصحك أن تقلّل من درجة تفكيرك فينا وأن ترفع من درجة رقابتك على نفسك» لم يدرك ك. معنى هذه الكلمات أبداً. لم يكن يدري أن المشكلة تكمن في قرارة نفسه بالذات، وأنه يستطيع، بل هو الوحيد الذي يستطيع، أن يخلّص نفسه بنفسه، وأن كونه لم يُحسن العمل بنصيحة العميد يدل على هزيمته النكراء.

يخلص القسم الأول من الرواية إلى عرض آخر يقوم به العميد وهو عرض يلقي ضوءاً ساطعاً على طبيعة الإتهام والتوقيف:

قال العميد: «. . . أعتقد أنك تودّ الذهاب إلى المصرف؟

فسأل ك: إلى المصرف؟ كنت أظن أنني قيد التوقيف. . . فكيف لي إذاً أن أذهب إلى المصرف ما دمت موقوفاً؟

أجاب العميد الذي كان قد صار على الباب: هو ذاك. إنك لم تفهمني جيداً! لا شك في أنك موقوف، لكن ذلك لا يحول دون أن تنصرف إلى عملك. فليس هناك من يمنعك من أن تعيش حياتك العادية.

عندئذ اقترب ك. من العميد وقال: ليس في هذا الإعتقال إذاً ما يستدعي القلق الشديد.

أجاب الآخر: لقد كان هذا رأيي دائماً.

فأضاف ك. وهو يزداد اقتراباً من الرجل: يبدو في هذه الحال أن إعلامي بأمر توقيفي لم يكن ضرورياً هو الآخر».

والواقع أن مثل هذه الظروف لا تكاد تحصل البتّة. فإذا جرى توقيف شخص من الأشخاص لا يُسمح له بمتابعة حياته العادية وعمله كما لا يُسمح له بالإنصراف، كما سنرى عما قليل، إلى مزوالة كل اهتماماته اليومية. فهذه الظروف الغريبة تعبّر رمزياً عن أن عمله وكل نشاطاته الأخرى كانت من

طبيعة معيّنة بحيث أن توقيفه، بوصفه مواطناً أو كائناً بشرياً، لا يسعه أن يؤثر عليها تأثيراً حقيقياً. فهو، من الناحية الإنسانية، يكاد يكون ميتاً لكنه يستطيع أن يستمر في حياته الرتيبة كموظف في مصرف، تماماً كما كان قبل توقيفه لأن هذا النشاط كان منفصلاً كل الإنفصال عن وجوده النفسي كذات بشرية.

كان لدى ك. شعور غامض بأنه إنما يهدر حياته ويستهلكها سريعاً. وكل الرواية التي تقوم على هذه القاعدة تشير إلى رد فعل ك. على هذا الشعور المبهم وتضعنا حيال الجهود التي يبذلها من أجل الدفاع عن نفسه وإنقاذها. والمخرج مأساوي. فإذا كان ك. يسمع نداء وعيه، فهو لا يفهمه. وعوضاً عن إدراك أسباب توقيفه نجده دائم الميل إلى التملّص من نداءات هذا الوعي. وعوضاً عن أن يقدّم لنفسه العون الوحيد الذي هي بحاجة إليه ـ بأن يعترف بالحقيقة ويسعى إلى تغييرها ـ نجده يسعى إلى الحصول على الدعم حيث لا وجود له، أي في الخارج، لدى «الآخرين»، لدى القضاة الدهاة المحنّكين، معرباً أمامهم عن براءته وفارضاً الصمت على الصوت الذي يصرخ مذكّراً إياه بتقصيره وذنبه. وربما كان له أن يجد حلاً ما لو أن حسّه الأخلاقي لم يلتبس عليه. إذ إنه لم يكن يعرف إلا نوعاً واحداً من الشريعة الأخلاقية: السلطة الصارمة التي لا ترفع إلا شعاراً واحداً: «عليك بالطاعة». إنه لا يعرف إلا «الوعي السلطوي» الذي يعتبر الطاعة بمثابة الفضيلة الكبرى والمعصية بمثابة الجرم الأعظم. وهو لا يكاد يشتبه مجّرد اشتباه بوجود نوع آخر من الوعي ـ «الوعي الإنساني» ـ والذي هو نداؤنا الخاص الذي يهيب بنا أن نعود إلى ذواتنا(35).

إن صيغتي الوعي هاتين تتمثلان معاً في الرواية بصورة رمزية: فالوعي الإنساني يتجسّد في شخص العميد ثم في شخص الأسقف بعد ذلك. والوعي السلطوي يتجسّد في هيئة المحكمة والقضاة والمعاونين والمحامين

---

(35) أريك، فروم. الإنسان لحاله.

- E. Fromm. Man for himself.

وكل الذين ينتمون إلى هذه الفصيلة ممن تدخلوا في القضية. إن الخطأ المأساوي الذي وقع فيه ك. يتلخّص في أنه كان يسمع نداء الوعي الإنساني لكنه كان يتجاهله ولا يصغي إلا لنداء الوعي السلطوي، بينما كان يحاول في الوقت نفسه أن يدافع عن نفسه، بانصياع تارة وبتمرّد تارة أخرى، في وجه السلطات التي تتهمه، وذلك في اللحظة نفسها التي كان يفترض به أن يناضل فيها من أجل سلامته باسم الوعي الإنساني.

لقد بدت «المحكمة» مستبدّة فاسدة قذرة. وكان استجوابها لا يستند لا إلى العقل ولا إلى العدل. وكتب القانون التي استعملها القضاة (والتي دلّته عليها زوجة أحد المستخدمين) كانت الرمز الصارخ للفساد المذكور. إنها «كتيّبات» قديمة مقرّنة الصفحات يكاد نصفا دفّتيها يكونان ممزقين من وسطهما فرُبطا معاً بخيطان عادية. فيهزّ ك. برأسه ويقول: «ما أوسخ الأشياء هنا».

نفضت المرأة الغبار عن الكتب بطرف ثوبها قبل أن يمدّ ك. يده إليها. تناول أول كتاب وقعت يده عليه وفتحه فإذا بلوحة محفورة تفتقد للحشمة. رجل وامرأة عاريان جالسان إلى كنبة. كانت غاية صاحب اللوحة إباحية واضحة، لكنه كان عديم المهارة بحيث لم يكن الناظر إلى اللوحة يبصر إلا رجلاً وامرأة جالسين بتوتر شديد جعلهما يخرجان من الصورة ولا يستطيعان تبادل النظر إلا بجهد جهيد نظراً للخطأ الحاصل في منظور الرؤية. فاكتفى ك. بما رآه ولم يقلّب صفحات الكتاب. كما أنه اكتفى بفتح الكتاب الثاني على صفحة العنوان. كانت رواية عنوانها «الآلام التي عانتها مارغريت من زوجها».

قال ك.: «هذي هي إذاً كتب القانون التي تُدرس هنا! ها هم الناس الذين سأحاكم من قِبلهم!».

وكانت إحدى مظاهر الفساد الأخرى تتجلّى في أن المرأة الشابة كانت عشيقة أحد القضاة وعشيقة أحد «طلاب العلم القانوني» في الوقت نفسه.

والحال أنه لم يكن مسموحاً بالاحتجاج لا لها ولا لزوجها. كان في موقف ك. عنصر من عناصر التمرّد على المحكمة. وتعاطف عميق مع المستخدم مأمور المحكمة الذي ما لبث «بعد أن نظر إلى ك. بثقة تجاوزت الثقة التي كان ك. قد أعرب له عنها، رغم كل مودّته» أن قال: «إن الشخص المتّهم لا يستطيع مساعدتي». لكن التمرّد كان يتداخل مع الإنصياع. إذ لم يكن يدور بخلد ك. أن الشريعة الخلقية تكمن في وعيه الخاص ولا تتمثّل بسلطة المحاكم القضائية. غير أن القول بأن هذه الفكرة لم تخطر له أبداً على بال ليس صحيحاً تماماً. فقد اقترب ذات مرة من الحقيقة أكثر من أي وقت آخر، وذلك في ختام مطافه. وسمع حدث الوعي الإنساني يتكلم بلسان أسقف الكاتدرائية. فقد ذهب إلى الكاتدرائية للإلتقاء بزبون كان يفترض به أن يتجوّل معه في زيارة لمعالم المدينة، لكن الرجل لم يلتزم بالموعد المضروب. وهكذا وجد ك. نفسه وحيداً في الكنيسة مشوّش الذهن مضطرب البال. وفجأة، ولم يكن ثمة مجال للشك أو للبحث عن مخرج ـ سمع صوتاً ينادي: «يا يوسف ك.».

«توقف ك. بغتة وركّز نظره أرضاً. كان لا يزال حرّاً، وكان لا يزال يقوى على السير قدماً إلى الأمام وعلى التسلّل من أحد الأبواب الثلاثة الصغيرة المعتمة التي اكتشف وجودها على بعد خطوات منه. هذا يعني أنه لم يفهم، أو أنه إذا كان قد فهم فإنه على الأقل لم يأبه لما قيل له. في حين أنه إذا استدار إلى الوراء، فإن ذلك يعني أنه قد قُضي الأمر، وأنه وقع في الفخّ. فاعترف بأنه فهم كل الفهم، وأنه هو المقصود فعلاً بالنداء، وأنه مستعدّ لتنفيذ ما يُطلب منه.

«ولو أن الأسقف كرّر نداءه لكان ك. قد ذهب بالتأكيد. ولكن بما أن الصمت ساد طيلة الوقت الذي لبث أثناءه بالإنتظار، فقد التفت ببطء ليرى ما الذي يفعله الأسقف. كان الأسقف لا يزال قابعاً على المنبر محافظاً على هدوئه السابق، لكن من الواضح أنه لاحظ الحركة التي بدرت من ك. فلم يكن من المعقول، والحالة هذه، أن لا يستدير ك. بشكل كامل. وهكذا استدار ك. على عقبيه ورأى أن الأسقف يشير إليه بالإقتراب. وبما أن كل

شيء صار واضحاً في تلك اللحظة فقد دنا من المنبر بخطوات واسعة، يحثها الفضول واستعجال معرفة الخطب. ثم إنه توقف على مستوى المقاعد الأولى، لكن المسافة كانت لا تزال بعيدة جداً في نظر الأسقف، فمدّ يده وأشار بطرف سبابته إلى مكان قريب جداً من المنبر. امتثل ك. للأمر. وكان مضطراً إذ جلس إلى المكان المشار إليه أن يتطاول برقبته لكي يرى محدّثه.

قال الأسقف: هل أنت يوسف ك.

ـ نعم. قالها ك. وهو يفكّر بأية طلاقة كان يتلفظ باسمه فيما مضى.

«لكن هذا الهو كان قد أمسى منذ زمن قريب مدعاة للعذاب الحقيقي. والآن أصبح الجميع على علم بهذا الإسم.

«ما كان أروع أن لا يُعرف المرء إلّا لحظة التعريف عن نفسه!

قال الأسقف بصوت خافت جداً: وأنت متّهم.

قال ك: نعم. أبلغوني ذلك.

قال الأسقف: إذاً أنت الشخص الذي أبحث عنه. إنني مرشد السجون.

قال ك. : أي نعم!

قال الأسقف: لقد استقدمتك إلى هنا لكي أتحدث إليك.

ـ لم أكن أدري. لقد حضرت إلى هنا لكي أري أحد الإيطاليين معالم الكاتدرائية.

ـ دعك من هذه السفاسف. ماذا تحمل بيدك؟ كتاب من كتب الصلاة؟

ـ لا. إنه ألبوم ببعض طرائف المدينة.

ـ دعك منه.

«ألقى ك. ذلك الألبوم بعنف شديد بحيث تمزق عند ارتطامه بأرض المكان وتدحرجه عليها.

سأل الأُسقف: هل تعلم أن محاكمتك لا تجري على ما يرام؟

ـ هذا ما يبدو لي بالفعل. لقد تجشمت عناءً كبيراً لكنني لم أحصل علي نتيجة حتى الآن. والحق أن طلب إعادة النظر الذي تقدّمت به لم يُبتّ به حتى الآن.

ـ كيف تظن أن الأمر سينتهي؟

ـ في السابق كنت أعتقد أن محاكمتي ستنتهي على ما يرام. لكنني بتّ الآن أشك بعض الشيء. لا أدري في الحقيقة كيف ستنتهي. هل تدري أنت؟

ـ لا. لكنني أخشى أن تنتهي إلى ما هو أسوأ. إنهم يعتبرونك مذنباً. والأرجح أن محاكمتك لن تكون من اختصاص محكمة صغيرة. لكنهم يرون حتى الآن أن ذنبك أمر ثابت ومفروغ منه.

ـ لكنني لست مذنباً. هذا خطأ. على كل حال كيف يمكن للمرء أن يكون مذنباً؟ فنحن جميعاً هنا من البشر، حال واحدنا كحال الآخر.

ـ صحيح. لكنّ هذا ما يقوله المذنبون.

ـ هل حرّضك أحدهم عليّ أنت الآخر؟

ـ إنني لا أتحيّز ضدك أبداً.

ـ شكراً. لكن جميع الذين يهتمون بالدعوى متحيّزون ضدّي. إنّهم يُقحمون فيها أناساً لا علاقة لهم بها. وضعي يتحول من سيء إلى أسوأ.

ـ إنك تسيء الحكم على الوقائع. فالحكم النهائي لا يأتي دفعة واحدة، بل تؤول إليه الأصول الإجرائية شيئاً فشيئاً.

قال ك. وهو يطاطىء رأسه: نعم. هذا ما وصلتُ إليه الآن.

وسأله الأُسقف: ما الذي تزمع على القيام به الآن لخدمة قضيتك؟

قال ك. وقد رفع رأسه من جديد ليرى وقع كلامه على رجل الدين: سوف أسعى للحصول على مزيد من العون. فثمة إمكانات لم أسعَ بعد لاستغلالها.

أجاب الأسقف وفي صوته شيء من الإستنكار:

«إنك تسعى كثيراً للحصول على مساعدة الآخرين، وخاصة مساعدة النساء. ألا تلاحظ أنهن لا يقدّمن لك مساعدة فعلية؟

ـ أحياناً، بل غالباً ما يصحّ هذا الكلام، لكنه لا يصح دائماً. فالنساء تتمتّعن بمقدرة عظيمة. فلو أنني توصلت إلى إقناع بعض النساء اللواتي أعرفهن بالعمل لصالحي فإنني أصل إلى نتيجة مُرضية ولا شك. خاصة إذا كان الأمر يتعلق بمثل هذا القضاء حيث لا نجد إلا رجالاً يلهثون وراء النساء. دع امرأة تمرّ من بعيد أمام القاضي وأنا الكفيل لك بأن يقلب الطاولة ويطيح بالمتّهم ليصل إليها في الوقت المناسب.

«أحنى الأسقف برأسه نحو مسند المنبر. كانت هذه المرة الأولى التي يبدو عليه من خلالها أنه منزعج من سقف المنبر. كيف حال الطقس في الخارج يا ترى؟ كان النهار الرمادي قد مضى، وصارت ظلمة الليل قاتمة. لم يكن أي لون من ألوان ألواح الزجاج الواسعة يتوصل إلى إحداث أقلّ تأثير على عتمة الجدران.

«رغم ذلك فقد اختار الأسقف تلك اللحظة ليشرع بإطفاء شموع المنبر الرئيسي واحدة بعد الأخرى.

قال ك. للأسقف: أتراك انزعجت مني؟ ربما كنت لا تعلم أي نوع من العدالة هذه التي تعمل في خدمتها.

«فلم يحصل على جواب.
قال ك. إنني لم أتحدث إلا عن خبراتي.
«لكنّه لم يتلقّ أي جواب من علٍ.
قال ك. لم أقصد أن أجرح مشاعرك.

لكن الأسقف صاح به من علٍ:

ـ ألا تستطيع أن تبصر على بعد خطوتين؟

كان قد صاح بنبرة ساخطة، لكنه صاح في الوقت نفسه كرجل يرى آخر يهمّ بالسقوط فيصرخ به لا شعورياً وكأنما انتابته الخشية».

«كان الأسقف على علم بالتهمة الحقيقية الموجّهة ضدّ ك. وكان يعلم أيضاً أن قضيته ستعود عليه بالوبال. في ذلك الحين كانت هناك فرصة أمام ك. لينظر أثناءها إلى ذاته ويستاءل عما هي التهمة الحقيقية الموجّهة إليه. لكنه كان منسجماً مع سلوكه السابق، فلم يكن يعير اهتمامه إلا لشيء واحد: أن يبحث عن مصدر يتلقّى منه مساعدة أشدّ فعالية. وعندما أهاب به الأسقف بنبرة استنكار أن يرفض كل عرضٍ للمساعدة يأتيه من خارج، كان جواب ك. الوحيد خشيته من أن يكون الأسقف قد انزعج منه! عندئذ كان للأسقف أن يعرب عن غضبه بالفعل، لكن غضبه كان غضباً محِبّاً صادراً عن رجل يستشفّ السقطة الوشيكة التي يكاد يقع فيها كائن لا قِبَل لأحد بمساعدته، وأن هذا الكائن المريض لا بدّ له من أن يساعد نفسه بنفسه. لم يكن بوسع الأسقف أن يقول شيئاً جديداً. وعندما توجّه ك. نحو باب الخروج سأله الأسقف:

ـ هل أزمعت الآن على الذهاب؟

ورغم أن ك. لم يفكّر في تلك اللحظة بالجواب فإنه سرعان ما قال:

ـ بالتأكيد: فأنا مضطر إلى الذهاب. لقد كلفت بهذه المهمة من قبل المصرف، وهناك من ينتظرني. أنا لم أحضر إلى الكاتدرائية إلا لكي أري معالمها لأحد الزبائن الأجانب.

ـ إذاً، اذهب. قال الأسقف وهو يمدّ إليه يده.

ـ لكن المشكلة هي أنني لا أتبيّن طريقي وحيداً في هذه الظلمة، أجاب ك.»

كانت هذه بالفعل هي المعضلة المأساوية التي يعاني منها هذا الكائن الذي لم يكن يتبيّن طريقه وحيداً في الظلمات، فيُصرّ على أن يعمد أحد إلى تسديد خطواته. كان يلتمس المساعدة من الجميع، لكنه كان يرفض

المساعدة الوحيدة، المساعدة الحقيقية، التي قدّمها له الأُسقف. ولما كان لا يعي هذه المعضلة، فقد كان عاجزاً عن فهم كلمات الأُسقف.

«سأل ك. : ألم يعد لديك شيء تسألني عنه؟

قال الأُسقف: لا.

قال ك. : لقد كنت لطيفاً وودوداً منذ قليل. كنت تفسّر لي كل شيء، لكنك الآن تتركني وكأنك لا تهتمّ بي البتّة.

ـ لكنك قلت لي إنك مضطر للذهاب.

ـ نعم. ينبغي أن تفهم ذلك.

ـ بل ينبغي لك أنت أن تفهم قبل كل شيء من أنا.

قال ك. وهو يقترب من الأُسقف:

ـ إنك مرشد السجون.

«لم يكن مضطراً للعودة إلى المصرف كما قال: لقد كان بوسعه كما هو واضح أن يبقى مدة أطول.

قال الأُسقف: «فأنا أنتمي إذاً إلى القضاء. ومن ثمّ فليس لدي شيء آخذه عليك. إن القضاء لا يريد منك شيئاً. إنه يأخذك عندما تأتي إليه، ويدعك وسبيلك عندما تُعرض عنه».

لقد بيّن الأُسقف بما لا يقبل الشك أن موقفه كان نقيضاً للطريقة السلطوية. ففي حين أنه كان راغباً بمساعدة ك. الذي يفتقد لمحبة أمثاله من البشر، لم يكن لديه هو بالذات أية مصلحة في النتيجة التي ستسفر عنها قضية ك. فمشكلة ك. في نظر الأُسقف كانت بقضّها وقضيضها بين يدي صاحبها. فإذا كان ك. يمتنع اليوم عن رؤية ذلك، فإنه سيظل محكوماً عليه بالعمى. إذ ليس ثمة من هو قادر على رؤية هذه الحقيقة ما لم تكن عيناه بالذات قادرتين على رؤيتها.

أما ما يضفي على الرواية بأسرها ستاراً من الغموض فهو أنها لا تتحدث صراحةً في أية مرحلة من المراحل عن أن الشريعة الأخلاقية التي

تتمثّل بالأُسقف والشريعة التي ينادي بها القضاء لِيستا أمراً واحداً. بل العكس. إذ إن الرواية في نصّها الظاهر تجعلنا نرى الأسقف، بوصفه مرشد السجون، واحداً من أعضاء السستام القضائي. لكن هذا الإلتباس الحاصل في السرد يرمز إلى الإلتباس الذي يطغي على فؤادِ ك. فهـو يرى أن الشريعتين ليستا إلا واحدة، ولما كان عاجزاً عن التمييز بينهما، فهو يظل في هذه المعمعة فريسة الوعي السلطوي ولا يتوصّل إلى فهم نفسه بنفسه.

مضى عام على مذكرة التوقيف الأولى. ووصلنا مع ك. إلى اليوم السابق على عشيّة ميلاده الواحد والثلاثين. لقد خسر دعواه. وجاء إلى منزله رجلان ليقوداه إلى مكان تنفيذ الحكم بالإعدام. ورغم جهوده المحمومة لم يوفّق إلى طرح السؤال الذي ينبغي طرحه. وظل على جهله بالتهمة الموجّهة إليه، وبالشخص الذي اتّهمه، فضلاً عن سواء السبيل الذي كان يفترض به أن يسلكه.

وتنتهي الحكاية، شأنها شأن الكثير من الأحلام، بكابوس قاتم. ولكن بينما كان الجلادون منصرفين إلى القيام بالتدابير الآيلة إلى تحضير شفرة المقصلة إذا بـ .ك. يبصر مشكلته بوضوح شديد للمرة الأولى.

«لقد دأبت في هذا العالم على القيام بعشرين أمراً دفعة واحدة، وفوق ذلك كنت أقوم بما أقوم به في سبيل غايات لم تكن محمودة دائماً. كان ذلك سلوكاً خاطئاً. هل ينبغي لي الآن أن أبيّن أنني لم أتعلم شيئاً طوال عام من هذه المحاكمة؟ هل يجب عليّ أن أغادر هذا العالم كالأحمق الذي لم يستطع أن يفهم شيئاً من شيء؟ هل ينبغي لي أن أدع الناس يقولون أنني في بداية محاكمتي كنت أودّ لو تنتهي، وفي نهايتها كنت أودّ لو تبدأ من جديد؟ إنني لا أريد أن يقولوا ذلك».

للمرة الأولى أخذ ك. يعي تعطّشه للحياة كما أخذ يعي عقم حياته. للمرة الأولى أخذ يستشفّ أن الصداقة أمر ممكن وأن التعاون بين البشر أمر ممكن.

«وقع نظره على الطبقة الأخيرة من البيت الذي يطل على الميدان. انفتح مصراعا النافذة في أعلى المكان كما لو أن نوراً قد تدفّق. وبرز منها رجل بدا من تلك المسافة ومن على ذلك الإرتفاع نحيلاً وضعيفاً، ثم انحنى فجأة إلى الخارج مادّاً ذراعيه إلى الأمام. من يا تُرى كان هذا الرجل؟ صديق؟ نفس طيبة؟ شخص مهتمّ بالمصيبة التي ألمّت به؟ شخص يريد مساعدته؟ هل كان هذا الشخص بمفرده؟ أم كانوا جميعاً؟ هل ثمة مجال بعد للطعن بالحكم؟ هل ما زالت هناك اعتراضات لم توجّه ضد الحكم؟ لا شك في أن هناك اعتراضات. إذ مهما كان المنطق صارماً ومتماسكاً فإنه لا يصمد في وجه رجل يريد الحياة. أين هو القاضي الذي لم تقع عليه عيناه مطلقاً؟ أين هي المحكمة العليا التي لم يمثل أمامها قطعاً؟ رفع يديه وعقف إصبعيه».

بينما كان ك. قد أمضى حياته كلها في إيجاد الأجوبة، أو على الأصح في البحث عن الأجوبة لدى الآخرين، ها هو في هذه الساعة الحرجة يطرح الأسئلة، بل إنه فوق ذلك، يطرح الأسئلة التي ينبغي طرحها.

كان خوفه من الموت هو الذي أمدّه بهذه المقدرة التي جعلته يطرح احتمالات الحب والصداقة، أما المفارقة الكبرى فهي أنه أخذ يؤمن بالحياة لأول مرة في حياته في اللحظة التي صار فيها على شفير الموت.

الفهرس

المركز الثقافي العربي

صدر حديثاً

* بنية النص السردي (من منظور النقد الأدبي)، **د. حميد لحمداني**.
* النقد الروائي والإيديولوجيا (من سوسيولوجيا الرواية إلى سوسيولوجيا النص الروائي)، **د. حميد لحمداني**.
* مسرحيات قصيرة، **برتولت بريشت**، ترجمة صفوان حيدر.
* كائن لا تحتمل خِفَّته، **ميلان كونديرا**، ترجمة ماري طوق.
* لعبة المعنى (فصول في نقد الإنسان)، **علي حرب**.

سيصدر قريباً

* العلوم الإجتماعية المعاصرة، **بيار أنصار**، ترجمة نخلة فريفر.
* مفاهيم الدولة والنزاعات، **د. رشيد شقير**.
* سيمياء المسرح والدراما، **كير إيلام**، ترجمة د. رئيف كرم.
* مدخل إلى الألسنية (مع تمارين تطبيقية)، **بول فابر ـ كريستيان بايلون**، ترجمة د. طلال وهبه.
* الصحة العقلية (انجراحات الفكر والسلوك في الذات العربية)، **د. علي زيعور**.
* تحليل الخطاب الشعري (إستراتيجية التناص)، **د. محمد مفتاح**، (طبعة ثالثة).

اللغة المنسيّة

كُلُّنا نُبصر أحلاماً. لكننا في معظم الأحيان لا نفهم أحلامنا. ومع ذلك فنحن نتصرّف وكأنّما ليس ثمَّة ما يدعو للعجب حيال ما يجري في أذهاننا أثناء النوم. ولو أنَّ أحلامنا كانت كناية عن تخيُّلات ورؤى طريفة وحسب، لكان بوسعنا أن نتعامل معها ببساطة ويُسر. لكن الأمر ليس كذلك. إذ أنَّ هناك كثيراً من الأحلام التي تجعلنا نستغرق في الضيق والقلق. وكثيراً ما تكون ليالينا حافلة بأنواع من الكوابيس بحيث أنَّنا نستيقظ وملؤنا الإمتنانُ لهذه اليقظة التي خلَّصَتْنَا من شرِّها، فنخاطب أنفسنا قائلين عندئذٍ: «ما هذا إلاّ حلم!». كما أن هناك أحلاماً تؤرِّقنا لأسباب أخرى. فالتناقضات التي تحكم الحلم لا تتلاءم مع شخصياتنا كما نَعْهَدُها. فنحن نحلم بشخصٍ كنّا نظن أنه مُحَبَّب إلينا، فإذا هو في الحلم شخص كريه مقيت. أو نحلم بشخصٍ لا نُعيره أدنى اهتمام فإذا هو في الحلم موضع إعجاب وتقدير. وقد نحلم بأننا طموحون وطمّاعون في حين أننا على اعتقادٍ راسخ بأنَّنا في غاية التواضع. ونحلم بأننا خنوعون مُنْصَاعون في حينِ أنّنا فخورون جداً باستقلاليتنا وحريتنا. والأدهى من ذلك أنَّنا نستيقظ فلا نفهم شيئاً من أحلامنا في حين أنّنا على ثقة من أنّنا قادرون على فهم كل ما يدور في أفكارنا أثناء يقظتنا.

إنَّ لغة الأحلام هي اللغة الجامعة الوحيدة التي استطاع الجنس البشري أن يبلورها ويجعلها واحدة بالنسبة لكل الحضارات وعلى مرِّ العصور. ولهذه اللغة، إذا جاز القول، قواعدها الخاصة بها. فينبغي للمرء أن يتعلّمها كما يتعلّم قواعد أي لغة أجنبية إذا كان يتوخى فهم نفسه، ربَّما في جانب من أكثر جوانبها أهميّة.

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب